LIBRARY OF PRINCETON
DEC 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr09depa

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

OPRESION Y LIBERACION

ALICIA WINTERS
ROLANDO LOPEZ
GERARDO VAN EK
NEFTALI VELEZ CHAVERRA
CARMIÑA NAVIA VELASCO
LEIF E. VAAGE
WILLIAM MURDOCK
GONZALO DE LA TORRE GUERRERO
NELLY ARROBO RODAS
EDUARDO FRADES

Ribla

9

RIBLA REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de redacción 1991

Gustavo Gutiérrez
Carlos Mesters
José Comblin
Marcelo Barros de Souza
Elsa Tamez
Javier Saravia
Paulo Lockmann
Tereza Cavalcanti
Jandir Santin
René Castellanos

Coordinadores regionales:

Cono Sur:
Dagoberto Ramírez, Casilla 13596, Santiago, Chile
José Severino Croatto, Camacuá 282, 1406 Buenos Aires, Argentina

Centroamérica:
Pablo Richard, Apartado 389,2070, Sabanilla San José, Costa Rica
Jorge Pixley, Apartado 2555, Managua, Nicaragua

Brasil:
Gilberto Gorgulho, Rua Atibaia 420, 01235 São Paulo, SP, Brasil
Tércio Machado Siqueira, Rua do Sacramento 230, 09735 São Bernardo do Campo/SP, Brasil

Región Andina:
Alicia Winters, Apartado Aéreo 6078, Barranquilla, Colombia

México:
Javier Saravia, Apartado 9-110, Zona Industrial, 44940 Guadalajara, Jal., México

Coordinador general:

Milton Schwantes, Rua Faria de Lemos 84, 07090 Guarulhos, SP, Brasil

Coordinadora de este número:

Alicia Winters

Esta revista es editada en español y en portugués 3 veces al año

En español por:
Editorial DEI, Departamento Ecuménico de Investigacions, Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica.
Ediciones Rehue, Argomedo 40, Casilla 390-V, Santiago 21, Chile

En portugués por:
Editora Vozes, Rua Frei Luís 100,25689 Petrópolis, RJ, Brasil
Editora Sinodal, Caixa Postal 11,93001 São Leopoldo, RS, Brasil

RIBLA agradece el apoyo financiero recibido de la Comisión para la Participación de las Iglesias en el Desarollo del Consejo Mundial de Iglesias.

Costo de la suscripción (3 números al año)

América Latina: US$ 18
Otros países: US$ 30
Costa Rica: ¢ 1.750

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCION

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 20 1992
THEOLOGICAL SEMINARY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 9

SAN JOSE, COSTA RICA
1991

Rehue

En este número:
Edición Gráfica: Gonzalo Torres/Arquetipo[344016]
Corrección: Inés Pérez

© Consejo de Redacción de RIBLA

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 53-0229 y 53-9124
Télex 3472 ADEI CR
Telefax (506) 53-1541

CONTENIDO

EDITORIAL
Alicia Winters 5

LA LIBERACION DE LOS OPRIMIDOS,
IDEAL Y PRACTICA SAPIENCIAL 7
Rolando López

EL SALMO 8: ¿CREACION O LIBERACION? 21
Gerardo van Ek

RECONSTRUCCION E IDENTIDAD
(La alternativa de Esdras) 29
Neftalí Vélez Chaverra

JONAS Y LA LIBERACION DE NINIVE 43
Alicia Winters

LA MUJER EN LA BIBLIA: OPRESION Y LIBERACION 57
Carmiña Navia Velasco

"AMEN A SUS ENEMIGOS" Y
OTRAS ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA 81
Leif E. Vaage

LA THEOLOGIA CRUCIS MARCI DESDE LA ENCRUCIJADA
DE AMERICA LATINA
(Ensayo sobre la teología del Evangelio según San Marcos) 97
William Murdock

LAS PARABOLAS COMO EXPRESION SIMBOLICA
DE LIBERACION
(Primer acercamiento al tema) 113
Gonzalo M. de la Torre Guerrero

LECTURA DE LA BIBLIA DESDE Y CON EL INDIO 135
Nelly Arrobo Rodas

DIOS O EL ORO EN LAS INDIAS
(Reseña) 149
Eduardo Frades

EDITORIAL

Alicia Winters

OPRESIÓN Y LIBERACIÓN

En la lectura popular de la Biblia hoy en América Latina, ciertos textos gozan de un lugar privilegiado como focos de reflexión teológica desde la óptica de los oprimidos y de la liberación. Entre ellos, se destacan el relato de sufrimiento y liberación en el éxodo, las denuncias y promesas de los profetas, y la encarnación de la gracia liberadora de Dios en Jesús.

Pero estas porciones bíblicas son leídas muchas veces selectivamente, pasando por alto pasajes problemáticos, mientras otros textos son más bien ignorados, hasta criticados y rechazados. Sin embargo, a medida que las Escrituras pasan al dominio de los pobres y oprimidos en América Latina, crece cada vez más la convicción que la totalidad de la Biblia comunica el mensaje de esperanza liberadora y que todo el texto sagrado es capaz de ser escuchado y comprendido por los marginados y excluídos -obreros, campesinos, mujeres, negros, indígenas- a partir de su propia experiencia de sufrimiento y opresión, gracia y liberación.

Este número de RIBLA se dedica a explorar la dinámica opresión/liberación en textos pocas veces considerados desde este punto de vista, como también de buscar nuevas dimensiones de esa dinámica en textos ya conocidos. El primer artículo, de Rolando López, retoma la literatura sapiencial, postulando su origen popular y descubriendo en ella una corriente crítica y liberadora. Un ejemplo de esa literatura, el Salmo 8, es analizado por Gerardo van Ek, revelando un mensaje de liberación para el pueblo de Dios, oprimido y angustiado, y una reflexión sobre la identidad del pueblo. Nefatlí Vélez también considera el tema de la identidad del pueblo y los intereses de los pobres en el proyecto de reconstrucción de Esdras. El artículo de Alicia Winters enfoca los profetas: hace una relectura del libro

de Jonás. El artículo de Carmina Navia recorre una serie de textos enfocando la opresión y liberación de la mujer en la Biblia.

En estudios Neotestamentarios, Leif Vaage evalúa el mandato de Jesús de amar a los enemigos a partir del contexto actual del Perú. William Murdock busca el significado para la iglesia en América Latina del "secreto mesiánico" del evangelio de Marcos. El artículo de Gonzalo de la Torre considera las parábolas como expresiones simbólicas de liberación. Finalmente. enfocando la situación de los indígenas, Nelly Arroba hace memoria del corazón de Monseñor Leónidas Proaño en su trabajo de entregar a los indígenas del Ecuador la palabra de Dios como instrumento de liberación y de defensa de su causa, y Eduardo Frades concluye esta presentación con una breve reseña del libro" Dios o el oro en las Indias, siglo XVI," de Gustavo Gutiérrez.

Esperamos que estas reflexiones estimulen aún más el proceso de relectura del texto bíblico desde América Latina a fin de aprovechar toda la riqueza de la palabra de Dios para la teología comprometida, reconociendo la Biblia entera como un solo texto que destaca la continuidad del proyecto liberador de Dios en la historia de su pueblo oprimido.

LA LIBERACIÓN DE LOS OPRIMIDOS, IDEAL Y PRÁCTICA SAPIENCIAL

Rolando López

I. LA LIBERACIÓN, COMPONENTE ESENCIAL DEL PROYECTO SAPIENCIAL

En los estudios bíblicos y teológicos realizados en América Latina apenas se han trabajado los Libros Sapienciales desde la perspectiva de la *liberación* [1]. Exodo y Profetas han sido, en cambio, una auténtica mina de oro de cuyos socavones se ha extraído ya abundante y precioso material. La lectura popular de la Biblia nos impulsa, sin embargo, a recorrer la Escritura -del Génesis al Apocalipsis- desde la perspectiva del pueblo oprimido de ayer y de hoy. Es verdad que en el caso de los Sapienciales la tarea es más ardua porque el tema de la *opresión-liberación*, aunque presente, es menos evidente. El primer paso a darse tiene que ser necesariamente el hacer frente a la críticas con las que han sido bombardeados estos escritos.

En la mayoría de los casos, las críticas a la Literatura Sapiencial son verdades a medias. La primera, y quizá más común, afirma que: "A partir del Exilio en Babilonia, la literatura bíblica, en la parte que puede llamarse sapiencial, se vuelve individualista, interior y apolítica en gran medida, si no totalmente"[2]. No faltan, por otro lado, quienes poniendo el acento en el ambiente cortesano en el que se desarrolló esta literatura, la consideran como expresión de una ideología destinada a defender los intereses de los

1. En este sentido, saludamos trabajos como los de: Gorgulho, G.: "A libertacao e a Sabedoría", Estudos Biblicos 8 (1897) 12-20; y Aa.Vv. "Prov. 29: Sabedoría do povo ontem e hoje: uma leitura sociologica", Estudos Bíblicos 13 (1987) 60-85.
2. Segundo, J.L.: *Liberación de la Teología* (Buenos Aires 1975), p. 127.

poderosos y, en algunos casos, a legitimar la opresión sobre los pobres al omitir totalmente el problema de la justicia social[3]. Finalmente, un tercer grupo de críticos admite la presencia del problema de los pobres y de la justicia social en la Literatura Sapiencial, pero como una presencia tardía y por influjo de la profecía[4].

Consideramos que las críticas expuestas adolecen de unilateralidad y, muchas de ellas están hechas desde un marco de referencia que no es el de los pobres y oprimidos[5]. Esta unilateralidad tiene a la base una metodología inapropiada, pues se acerca a los escritos sapienciales con criterios de interpretación e instrumentos de análisis propios de los escritos proféticos. Es igualmente erróneo tratar los libros sapienciales en bloque sin distinguir las diferencias que hay entre ellos y las que se pueden constatar al interior de cada uno de los mismos.

La Literatura Sapiencial versa, en gran parte, pero no exclusivamente, sobre los problemas universales. La perspectiva en este sentido personal, pero de ningún modo individualista. Fue precisamente la lectura de un texto sapiencial -en el que se condena la riqueza hecha en base a la opresión (Sir. 34,18-22)- lo que llevó a Bartolomé de las Casas a considerar "ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía", y a "condenar (por lo tanto) los repartimientos y encomiendas como injustas y tiránicas" . El motivo se lo dió una sentencia de los sabios: "mata a su prójimo quien le quita el sustento, quien no paga el justo salario derrama sangre" (Sir. 24,22)[6].

Estamos de acuerdo con los críticos en que los Sapienciales son -en su redacción final- la expresión literaria de una clase social económica y políticamente encumbrada. Pero lo que olvidan nuestros críticos es que el verdadero lugar de origen de esta literatura está en el pueblo y que sólo después de un proceso de apropiación, los sabios adaptaron la sabiduría popular y la expresaron en el estilo de una élite intelectual y cortesana[7]. No sólo postulamos el origen popular de la Literatura Sapiencial; sostenemos también que es posible encontrar en ella las huellas de una corriente crítica y liberadora. Crítica en cuanto cuestiona, en el modo que le es propio, la sabiduría de los que parecen haber olvidado que la protección del pobre es tarea prioritaria de los gobernantes del pueblo de Dios. Liberadora en la

---

3. Cfr. Pleins, D.: *Biblical ethics and the Poor. The Languaje and Structures of Poverty in the Writings of the Hebrew Prophets*, pp. 258-296.
4. Cfr. Gunkel: *Einteitung in die Psalmen*, p. 383.
5. "El pobre lee la Biblia a partir de su situación de opresión dentro de la sociedad actual. Esto le permite descubrir un sentido que los exégetas no descubren por estar situados en otro lugar social. El pueblo no hace lectura neutra": Mesters, C.: *Flor sem defesa. Uma explicacao da Bíblia a partir do povo* (Petrópolis 1986) p. 193.
6. Citado por de las Casas en: *Historia de las Indias* III, 79 cfr. Wyssenbach, J.P.: *Los Libros Sapienciales: Mujeres, Plata, Poder* (Caracas s/f), p.15.
7. "Las circuntancias sociológicas en las que brotan determinadas sentencias, e incluso enteros repertorios, la problemática suscitada y los temas abordados se pueden determinar con relativa precisión, dando como resultado que el ambiente en el que se mueven (los Proverbios) no es precisamente la corte": Von Rad, G.: *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985), p. 31.

medida que propone la justicia y la solidaridad con el oprimido como camino de realización personal y comunitaria. Para esta corriente no es posible llegar a ser hombre o mujer en cabalidad si hay otros que, por el peso de la opresión, están impedidos de realizar todas sus potencialidades humanas. Solidaridad con el oprimido y liberación del peso que lo aplasta son posibilidad y requisito indispensable para la humanización y, por tanto, elemento esencial del proyecto sapiencial[8]. Olvidar al pobre o, peor aún, ser responsable de su situación de empobrecimiento y opresión es algo que atenta contra la calidad de vida proclamada por los sabios.

Tenemos que señalar también nuestra total discrepancia con quienes sostienen que el tema de la justicia social y el de la *opresión-liberación* entró tardíamente, y por influjo de la profecía, a formar parte de la literatura Sapiencial. Esta perspectiva minimiza el aporte sapiencial. El material antiguo que presentaremos en la primera parte del artículo, nos lleva a otra conclusión: la crítica de la opresión y el reclamo de liberación están presentes en la Literatura Sapiencial del Antiguo Oriente desde tiempos muy antiguos, cuando todavía no habían aparecido los profetas en la escena histórica. La Literatura Sapiencial de Israel recibirá un fuerte influjo de los países circundantes, y se desarrollará paralelamente a la profética. Es posible que durante ese desarrollo se dieran influencias mutuas; no sólo unilaterales[9].

Es pues de suma importancia tener en cuenta el modo de expresarse propio de la Literatura Sapiencial. El tema de *opresión-liberación* está presente, pero de modo diverso que en la Ley o en los Profetas. En la Literatura Sapiencial, no aparece *explícitamente* relacionado con la Alianza ni con las leyes que de ésta se derivan. Tampoco tiene el estilo ni la orientación proféticos. No es, pues, una ley exigida ni una denuncia o amenaza de castigo; es "oferta de sensatez en términos genéricos", una propuesta que se hace "sin temblor de barba ni agitación de melenas"[10]. No se postula una revolución estructural al estilo de los profetas del s. VIII, pero sí una transformación humana radical en lo que podemos llamar el "segundo nivel de liberación"[11].

En los parágrafos siguientes, intentamos desarrollar nuestras hipótesis a partir del estudio de algunos textos de la Literatura Sapiencial del Antiguo Oriente (fundamentalmente la de Egipto y Mesopotamia), y de los tres libros sapienciales de la Biblia Hebrea (Proverbios, Job y Qohélet). Limitados por el espacio, hacemos sólo una somera presentación de los textos extrabíblicos

---

8. En este sentido, es fundamental el papel que juega la "misericordia" en cuanto "es una *acción* o, más exactamente, una re-acción ante el sufrimiento ajeno interiorizado, que ha llegado hasta las entrañas y el corazón propios (sufrimiento en este caso de todo un pueblo, infligido injustamente y a los niveles básicos de su existencia)"; cfr. Sobrino, J.: "La Iglesia samaritana y el Principio-Misericordia", Sal Terrae 10 (1990) 667.
9. Malchow, B.V. "Social Justice in the Wisdom Literature", Biblical Theology Bulletin 22, p. 120.
10. Alonso Schökel, L. - Vílchez, J.: *Proverbios* (Madrid 1984), p. 18.
11. Cfr. Gutierrez, G.: *Teología de la Liberación Perspectivas* (Lima 1971), pp. 44-53.59.

que nos parecen más relevante; en los bíblicos, analizamos, primero, los vocablos que comúnmente se traducen por *pobre*, y que teniendo la mayoría de las veces la connotación de *oprimido/explotado*, aparecen neutralizados y espirtualizados en las traducciones modernas. A partir de este análisis, discernimos el juicio que se da sobre la *pobreza/opresión* y la alternativas liberadoras -implícitas o explícitas- que se plantean.

II. LA PROTECCIÓN DEL POBRE EN LA LITERATURA SAPIENCIAL DEL ANTIGUO ORIENTE

Presentamos a continuación los rasgos fundamentales que, sobre nuestro tema, encontramos en los textos sapienciales de Egipto y Mesopotamia[12].

1. Egipto

Los textos sapienciales en los que aparece el tema corresponden, sobre todo, a los llamados períodos intermedios[13]. Al Imperio Antiguo (ca. 2654-2190 a.C.) -época de las grandes construcciones faraónicas realizadas a base del trabajo forzado y la opresión del pueblo-, siguió un largo tiempo de toma de conciencia y de movimientos revolucionarios: el Primer Período Intermedio (ca. 2190-2040 a.C.). A esta época pertenecen dos textos de especial importancia: *Las Instrucciones para Merikare y Las protestas del campesino elocuente*. El primer documento consiste en una serie de instrucciones que Wah-Ka-Re Khety II, faraón de Herakleópolis, imparte a su hijo y sucesor Merikare. Con unas cuantas pinceladas se pinta un cuadro del gobernante ideal:

> "Haz justicia mientras permanezcas sobre la Tierra.
> Consuela al que llora; no *oprimas a la viuda*;
> no despojes a nadie de la propiedad de su padre;
> y no prives a los funcionarios de sus puestos"[14].

El segundo documento que hemos citado es una auténtica joya literaria del período en cuestión. La historia se desarrolla durante el reinado de Neb-Kan-Re Khety III (siglo XXI a.C.). Esta vez, el personaje central no es un

---

12. Una presentación histórica -en la que se trabajan además otro tipo de textos- en: Sicre, JL.: *Con los pobres de la Tierra. La justicia social en los profetas de Israel* (Madrid, 1984) pp. 19-47: "Preocupación por la justicia en el Antiguo Oriente". En pp. 20.34, nn. 4.49 el autor nos ofrece una amplia bibliografía sobre el tema. Sobre el contexto histórico de los textos cfr. Epsztein, L.: *La justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le peuple de la Bible* (París, 1983).
13. Fensham, Ch.: "Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near East Legal and Wisdom Literature", Journal of Near Eastern Studies XXI (1962) p. 132.

faraón, sino un campesino: Khum-Anup, quien durante su viaje a la capital en busca de alimentos es despojado injustamente de sus asnos por Tutnakht administrador de la región. Llegado a la ciudad se dirige a la corte y se entrevista con Rensi, administrador general del Reino. Las palabras que le dirige en la primera entrevista expresan lo que el pueblo espera de sus gobernantes:

"Tú eres el padre del *huérfano*, el marido de la *viuda*,
el hermano de la *repudiada*, la protección del *que no tiene madre*; (...) un guía libre de avaricia, un gran hombre que no comete fechorías, alguien que aniquila la mentira, que hace existir la justicia y que escucha el clamor *del que gime*" (15).

Gracias a su elocuencia, Khun-Anup será favorecido por el Administrador General. Pero el tener lo necesario para vivir no será el precio con que cierren la boca de un campesino que ha tomado conciencia de la opresión de su pueblo y de las causas que la generan. En su infatigable lucha por la liberación, Khun-Anup las denuncia con coraje:

"Mira, la justicia, expulsada de su sede, vaga lejos de ti.
Los funcionarios hacen el mal. El que debe apresar al timador,
se aleja de él; el que debe dar respiro a la boca estrecha,
se lo quita; el que debe dar alivio, hace que se angustie;
el que debe repartir, es un ladrón; el que debe alejar la necesidad
con sus órdenes, actúa en interés de sus amigos;
quien debe rechazar el delito, practica la aniquidad"[16].

El camino de liberación de los oprimidos tiene como fundamento la justicia de los dioses. Quien la practica en este mundo será recompensado después de la muerte. Es desde la justicia en favor del oprimido y desde la solidaridad con él, que el hombre puede vivir en plenitud y proyectar su existencia más allá de la muerte:

"Haz justicia a causa del Señor de Justicia,
de quien existe la justicia (...).
La justicia permanece eternamente;
baja a la necrópolis con aquél que la practica.
Al ser enterrado, no se borra su nombre de la tierra.
sino que es recordado por su bondad"[17].

---

14. Pritchard, J.B. (Ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (ANET) (Princeton, 1969) p. 415.
15. Ibd., p. 408
16. Seguimos la traducción de Sicre, J.L.: op.cit., p. 25.

En el siguiente período histórico, el Imperio Medio (ca. 2040-1786 a.C.), apenas encontramos algún testimonio que exprese la preocupación por los oprimidos. Quizás el texto más representativo al respecto sea el de *Las Instrucciones de Amen-em-het*[18]. En la primera parte del texto, el faraón presenta entre sus grandes acciones la protección de los oprimidos:

"Dí al *desposeído* y levanté al *huérfano.*
Ayudé a *quien no era nadie* a alcanzar (su cometido),
como a aquel que era alguien"[19].

El último documento que presentamos pertenece probablemente al Imperio Nuevo (ca. 1542-1069) y "representa el culmen de la literatura sapiencial egipcia"[20]. Se trata de *Las Instrucciones de Amen-em-Opet*[21]. En el capítulo segundo encontramos la siguiente máxima:

"Guárdate de robar al oprimido
y de agobiar al incapacitado[22].

En los capítulos VI y XVI se denuncian y prohiben una serie de acciones injustas y opresoras:

"No cambies el mojón de los límites de la tierra arable,
ni alteres la pósición de la cuerda de medir;
no seas codicioso de un codo de tierra,
ni usurpes los aledaños de una viuda"[23].

"No inclines la balanza, ni falsees los pesos,
ni alteres las fracciones de la medida"[24].

En los capítulos XX, XXV y XVIII, se establece claramente que la injusticia y la opresión atentan contra los planes divinos. El oprimido está bajo la protección de los dioses[25]. Por esta razón, se exige respeto y bondad hacia él de parte del rey y del pueblo:

---

17. ANET., p. 410.
18. Según Wilson: "Amen-em-het murió hacia 1960 a.C. Sin embargo, todos los testimonios textuales que poseemos de este documento proceden de las Dinastias XVIII a XX (1500-1100 a.C.), cuando la inscripción se practicó como un ejercicio entre los jóvenes estudiantes". Cfr. ANET, p. 418.
19. ANET, p. 418.
20. Sicre: op,cit., p. 31.
21. Nótese la gran semejanza de esta obra con el libro bíblico de los Proverbios; especial con Prov. 22,17-24,22.
22. ANET, p. 422. Seguimos la traducción de Larraya: *La Sabiduría del Antiguo Oriente* (SAO) (Barcelona, 1966) p. 281.
23. ANET, p. 422; SAO, p. 282.
24. ANET, p. 423; SAO, p, 285.

"No aceptes soborno del poderoso,
ni oprimas al *desheradado*.
Porque la justicia, la recompensa del dios,
da a quien quiere...
No falsifiques la renta en los registros,
ni perjudiques los proyectos del dios"[26].

"No te rías de un *ciego* ni te burles de un enano,
ni maltrates los asuntos del *cojo*.
No embromes al hombre que está en la mano del dios,
ni seas fiero ante él si yerra"[27].

"Hazte el distraído cuando sorprendas a una viuda en
el campo (= espigando en campos ajenos)
y no dejes de ser indulgente a su respuesta.
No dejes de ayudar al extranjero con tu jarra de aceite;
se duplicará en presencia de tus hermanos.
Porque Dios ama que se respete al pobre
más que el que se honre al noble"[28]).

2. Mesopotamia

En varios textos legales[29] y sapienciales de Mesopotamia, aparece la misma preocupación por los oprimidos. Es verdad que no constituye el tema fundamental. Pero a través de esas líneas -a veces aisladas- discernimos la presencia de una corriente que intenta desenmascarar la mentira que encubre la opresión y animar a las víctimas a liberarse de sus opresores; una corriente que hizo escuchar su voz en las altas esferas del gobierno y la instrucción.

En los *Consejos de Sabiduría* (entre 1600-1200 a.C.) el oprimido aparece bajo la protección de Dios; el criterio para el premio o el castigo es el pobre:

"(...al) *débil*, muéstrale bondad;
no insultes a los *oprimidos* y (...)
no los desdeñes autoritariamente.
Con quien actúa así, dios se enfurece,
no agrada a Samas, el que le pagará con males.
Da alimentos para comer, bebida para beber,
da y honra a quien te pide.

25. En estos textos encontramos un vocabulario sobre *pobre/oprimido* muy próximo al de la Biblia.
26. ANET, p. 424; SAO, p. 286.
27. ANET, p. 424; SAO, p. 287.
28. ANET, p. 424; Sicre: op. cit.
29. Cfr. *Los códigos de Urukagina de Lagas* (ca. 2400 a.C.), el de *Ur-Nammu* (ca 2050 a.C.) y el de *Hammurabi* (1728-1686 a.C.)

Con quien actúa así, dios se complace,
agrada a Samas, él lo recompensará con favores.
Realiza acciones caritativas, sirve todos tus días"[30].

Enseñanzas semejantes a las anteriores encontramos en los *Consejos a un Príncipe* (ca. 1000-700 a.C.). Ahí se advierte sobre la suerte desgraciada que correrá el gobernante que oprima a su pueblo:

"Si un rey no practica la justicia,
su pueblo será arrojado al caos; y su país, devastado...
(Si) impone trabajos forzados a su pueblo y le extrae corvé,
Marduk, el dios sabio, el príncipe y consejero,
entregará el país a sus enemigos.
Hará que los ejércitos trabajen para el enemigo"[31].

Más o menos contemporánea es *La Teodicea Babilónica* (ca. 1000 a.C). En las líneas 263-275 se desenmascara un modo de actuar típico de quienes sostienen la opresión:

"Escucha amigo mío y entiende mis ideas,
pon atención a las escogidas expresiones de mi discurso.
La gente alaba el discurso del poderoso que asesina;
pero humilla al indefenso que no ha cometido error.
Apoyan al malvado cuyo crimen es (...);
sin embargo, aniquilan al hombres honesto
que cumple la voluntad de su dios.
Llenan con oro el arca del opresor,
pero vacían de sus provisiones al mendigo.
Dan soporte al poderoso cuyo (...) es culpable,
pero destruyen al débil y marginan al indefenso"[32].

Junto a estos textos sapienciales nos parece importante presentar tres himnos en los que encontramos el mismo mensaje: el *Himno a Ninurta*, el *Himno a Samas* y el *Himno a Marduk*. El primero es un texto bilingüe sumero-acádico en el que se prohíbe "oprimir al pobre y "entregar al débil en manos del poderoso"[33]. El segundo está dirigido al dios de la justicia. La solidaridad con el oprimido es considerada como una virtud del hombre sabio, como algo que agrada al dios (líneas 83-127) que escucha el clamor de los oprimidos y acude siempre en su auxilio (líneas 128-148). Samas

30. Lambert, W.G. (Ed.): *Babylonian Wisdom Literature* (BWL) (Oxford 1960), pp. 100-103.
31. BWL, p. 112-113.
32. BWL, p. 119.
33. BWL, p. 119.

retribuirá a cada uno según la conducta demostrada en relación al pobre. En otras palabras, a la práctica opresora corresponde el castigo; a la praxis liberadora, el premio:

"A quien acepta regalos y deja que se tuerza la justicia,
lo castigas.
Quien no acepta soborno y se pone de parte del *oprimido*,
agrada a Samas, él prolongará su vida"[34].

"El *débil* te invoca desde lo profundo,
el *humilde*, el *flaco*, el *oprimido*, el *pobre*,
aquella cuyo hijo esta cautivo recurre a ti,
aquella cuya familia está lejos y su ciudad distante"[35].

Leemos una alabanza semejante en el *Himno a Marduk*:

"Robusteces al *débil*, animas al *mísero*,
cuidas sin cesar al *impotente*, apacientas al *humilde*.
Marduk, concedes tu favor a los *caídos*,
el *pequeño* se acoge a tu sombra
y tú ordenas que viva"[36].

La temática de estos documentos y, en gran parte, el vocabulario (sobre todo de los últimos textos) se acerca bastante a los escritos bíblicos sapienciales como veremos inmediatamente.

III. LA SOLIDARIDAD CON EL OPRIMIDO EN LA LITERATURA SAPIENCIAL DE ISRAEL

Los tópicos presentes en la Literatura Sapiencial del Antiguo Oriente lo están también en la de Israel. Pero hay una diferencia fundamental: están inscritos en la fe del pueblo; la fe en un dios único[37]: Yahveh, el Dios que libera a su pueblo de la opresión[38]. Fe que exige, por lo tanto, *liberar al pobre que suplica, al huérfano que no tiene protector y alegrar el corazón de la*

34. BWL, p. 132s.
35. BWL, p. 134s.
36. Seux, M.J.: *Hymnes et prieres aux de Babylonie et d'Assyrie* (París 1976), pp. 70-75. Seguimos la traducción de Sicre: op. cit., p.44.
37. Cfr. Patterson, RD.: "The Widow, The Orphan and the Poor in the Old Testament and the Extra Biblical Literature", Bibliotheca Sacra (1973) p. 224.
38. Croatto, J.S.: "Yavé, el Dios de la presencia salvífica. Ex. 3,14 en su contexto literario y querigmático", Revista Bíblica 43 n. 3 (1981) 153-163. Del mismo autor: "La relectura del nombre de Yavé. (reflexiones hermenéuticas sobre Ex. 3,1-15 y 6,2-13), Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana 4 (1989) 7-17.

viuda (Job 29,12-13). Estudiaremos a continuación los vocablos que forman el campo semántico de *pobre*: *'anî/'anaw*, *'ebîôn*, *dal ras/ra's* y *miskken*.

1. 'anî/'anaw

De la raíz *'NH-III= estar encorvado/agobiado* por un peso: el de la explotación económica, la opresión política o la enfermedad[39]. Este término -como también los siguientes- tiene un significado económico-político; sólo en una etapa posterior adquirirá una connotación espiritual.

En Proverbios, el 'anî es el *agobiado* por el despojo y la opresión (Pr. 22,22); el abandonado y olvidado por la justicia cuya causa es necesario defender (Pr. 31,9). Los opresores de los *'anîyîm* son presentados con las características de una bestia salvaje, "cuyos dientes son espadas y sus mandíbulas cuchillos que devoran a los 'anîyîm" (Pr. 30,14). Estos son *escarnecidos y humillados* por aquéllos: los "escarnecedores" (*lessîm*) y "soberbios" (*ge'îm*) (Pr. 3,34). El mismo modo de presentar esta relación implica ya una crítica a la opresión y una invitación a tomar partido por los *encorvados*, los *agobiados* y los *humillados* a los que aquélla da lugar. Pero hay, además, indicaciones explícitas. Se prohíbe despojar y aplastar a los *'anîyîm* (Pr. 22,22). Positivamente, hay una invitación a compartir (ser con) la suerte de los *'anîyîm*, y no el botín del que se jactan sus opresores (Pr. 16.19). Ser generosa con el *'anî* es una característica de la mujer perfecta (Pr. 31.20); quien lo desprecia es un pecador (Pr. 14.21)[40], porque el *encorvado* por la opresión goza del favor y de la protección de Yahveh (Pr. 3,34; 22,23). Esta es, en última instancia, la razón fundamental por la cual el rey debe preocuparse del *'anî* y hacerle justicia (Pr. 31,9).

El sentido del término en el libro de Job es prácticamente el mismo que en Proverbios[41]. El *'anî* es una *víctima del despojo* (Job 24,14); es el *angustiado que clama bajo el peso de la opresión* (Job 36,6.15); es el *bueno* y el *justo* (Job 26,6-7). Al opresor, en cambio, se le califica de asesino y malvado (Job 24,14; 36,6). El 'anî es también objeto de justicia y de solidaridad en el libro de Job: el justo se define como aquel que libera al 'anî de sus opresores (Job 29,12). La protección divina -en términos de preferencia y de acción en favor del *'anî*- aparece claramente subrayada (Job 34,28): Yahveh no sostiene el poder del opresor; hace justicia al oprimido (Job 36,6); lo libera por, y desde, su opresión (Job 36,15).

En Qohelet, el vocablo aparece sólo una vez (Qoh. 6,8).Por el paralelismo con "sabio" (*hakam*, quizá el sentido es el mismo que en Pr. 16,19: es

---

39. George: *Dictionnnaire de la Bible Supplément* 7 (1961) col. 387. Otros autores, relacionan el término con *'NH-I=* "preguntar", "pedir"; cfr. Birkerland, H. *'anî und 'anaw in den Psalmen* (1933), p.10.
40. Notar el paralelismo con *re'ehû*; "prójimo", "vecino'.
41. Aparece independientemente sólo en Job 36,6.15; en las demás ocurrencias está en paralelismo con: *'ebîôn, dal yatôm, almanah.*

de sabios compartir la suerte y el espíritu de los oprimidos, y no las acciones ni la soberbia de los opresores.

2. 'ebîôn

Al parecer, el término no se conoce en Israel hasta el siglo IX pues sólo con la opresión introducida por la Monarquía aparecerá este nuevo grupo social (cfr. 1 Sam. 8,10-18). Etimológicamente está relacionado con la raíz *'BH* = "desear", "querer" algo. De ahí que el vocable se traduzca muchas veces como *necesitado*, y/o como *mendigo, limosnero* [42], aunque los diferentes contextos en los que aparece no siempre favorecen esa traducción.

En tres de las cuatro ocurrencias del término en Proverbios, *'ebîôn* está en paralelismo con *'anî*; en la cuarta, con dal (Pr. 14,31). *'ebîôn* es el *necesitado*, el *débil* -o más bien *debilitado*- víctima de la opresión (Pr. 14,31), devorado por sus opresores (Pr. 30,14). Es esta situación de miseria e indigencia a la que se le ha reducido, lo que lo lleva a requerir la ayuda de otros. Podemos suponer, por lo tanto, que aquello que necesita y anhela no es una simple limosna; es acción solidaria que lo libere de su opresión justicia que le restituya los bienes y la dignidad usurpados. Por esta razón, se presenta al rey ideal como aquél que cuida del 'ebîôn -el *reducido a la indigencia*-; aquél que protege sus derechos y lo juzga rectamente (Pr. 31,9). La solidaridad con el *des-poseído* es una característica de la mujer perfecta (Pr. 31,20). Dios es su Hacedor, quien se muestra generoso y solidario con el 'ebîôn da gloria al Señor (Pr. 14,31).

En Job, el término aparece sólo en un ocurrencia (Job 5,15); en las otras, en el ya conocido paralelismo con "*anî, yatôm, almanah* (Job 24,4.14; 29,12.13.16). Otras expresiones paralelas importantes son: *qeseh yôm (BJ*: "el que vive en estrechez", *NBE*: "oprimido") (Job 30,25) y *'ôbed mibblï lebus (BJ*: "miserable sin vestido") (Job 31,19). *'ebîôn es*, pues, el hombre *desposeído, despojado* de todos sus bienes, *reducido a la indigencia*: sin ropa y sin casa (Job 31,19), vagabundo por los caminos (Job 29,4), vive situaciones y tiempos difíciles (Job 30,25), debe protegerse constantemente de la opresión (Job 24,4) y de la constante amenaza de muerte que pende sobre él (Job 24,14). Comparte la misma suerte del *'anî* y del *yatôm* (Job 29,12), de la *almanah* (Job 29,13), del *'iwwer* (ciego) y del *pisseah* (cojo) (Job 29,15). Junto con todos ellos, es objeto de justicia (Job 29,16), compasión (Job 30,25) y solidaridad (Job 31,19). Y lo que es más importante, Dios lo libera de las manos del opresor (Job 5,15).

3. dal

Es un término característico de la Literatura Sapiencial (21 veces de las

42. Humbert, P.: "Le mot biblique *'ebyón"*, *Opuscules d'un Hébraïsant* (1958), p. 188.

48 en el AT). Relacionado con la raíz *DLL* "estar colgado", "ser ahorcado", "languidecer". De ahí que *dal* se pueda traducir por: *lánguido, flaco, macilento*. Se trata, pues del *enflaquecido por el hambre* fruto de la explotación económica y la opresión[43].

En Proverbios, aparece dos veces en paralelo con *'ebîôn* (Pr. 14,31; 22,9) y una vez con *'anî* (Pr. 22,22); en oposición a *hôn* (riqueza) (Pr. 19,4), *'asîr* (rico) (Pr. 22,16; 28,11) y *rasa/ras* (malvado) (Pr. 28,3.15). En las otras ocurrencias aparece independientemente. El tratamiento del *dal* en este libro es algo ambiguo. Por un lado, se le presenta en la misma situación del *'anî* y del *ebîôn*: es oprimido (Pr. 14,31; 22,16; 28,3), abandonado hasta por sus amigos (Pr. 19,14) y sometido al poder del rico (Pr. 28,15). Los Proverbios dejan claramente establecida la especial preocupación de Dios por el *dal*: quien lo oprime peca contra Dios (Pr. 14,31), quien no se preocupa por él no será escuchado por Dios (Pr. 21,23); pero quien es solidario con el *dal* recibirá una recompensa divina porque lo que ha dado al oprimido en realidad lo ha prestado al Señor (Pr. 19,17; 22,9; 28,8). El ideal de hombre propuesto por los sabios -el hombre recto- coincide con el conocimiento y la defensa de los derechos del dal (Pr 29,7). Y la condición para que el rey se mantenga establemente en el trono, es la protección del *dal* (Pr. 29,14). En pocas palabras, ser solidario y justo con el *dal* y liberarlo de la opresión es el modo de vida del hombre sabio. Junto a estas ocurrencias -que son la mayoría- hay otras dos en las que el vocablo parece tener un sentido negativo en el libro de los Proverbios: 10,15 y 19,4.

En Pr. 10,15, está en paralelo -un tanto lejano- con *ben kesîl* o simplemente *kesîl* (necio) (cfr. 10,1.18), con *resa'îm* (malvados) (cf. 10,3.6.7.11.16.28.30.32), *'ewîl sephataîm* (charlatán) (cf. 10,8), *'ewîl* (tonto) (cf. 10,14.21), *po'alê'awen* (malhechor) (10,29) y *lesôn tahppukôt* (lengua perversa) (10,31). Así, tendríamos -según algunos comentaristas- una condena de los *dallîm*. Sin embargo, si nos circunscribimos al versículo en cuestión vemos que hay un oposición entre la "riqueza" (*hôn*) del rico y la "ruina" (*mehittah*) del *dal*. Más que un juicio moral sobre la riqueza y la pobreza, tendríamos simplemente la constatación de una situación factual: la condición del rico es segura y firme como una ciudad fortificada; la del pobre, desastroza y deprimente como lo es un montón de ruinas (pero cf. 18,10s. sobre el futuro de esa situación). Lo mismo podríamos decir en relación a Pr. 14,4 (cuyas partes de desarrollan en los vv. 6-7). El proverbio describe un hecho, pero "ya en el seno de estos tres versículos hay una ligera corrección: no es el tener lo que importa, sino el dar; el rico tacaño se quedará solo. Pero también el pobre se queda solo si no encuentra un valedor"[44].

---

43. Muy probablemente la expresión *dallat ha'ares*; "los enflaquecidos del país", se refiere al proletariado rural. Cfr. Gelin, A.: *Les pauvres de Yahveh* (1953), p. 20.
44. Alonso Schökel-Vílchez: op.cit., p. 380.

Veamos ahora el libro de Job. El término está en paralelo con *'anî* (Job 34,28), *'ebîôn* (Job 5,15-16) y también con *yatôm* y *almanah* (Job 31,16-17); en oposición a *sûa'* (opulento) (Job 34,19) y *¿resa'im* (malvados) (Job 20,10.19)? Los amigos de Job defienden la doctrina tradicional: Dios no cuida al rico más que al pobre porque ambos son obra de sus manos (Job 34,14); pero debido a que el *dal* ha sido oprimido y abandonado, Dios le devolverá -en sus hijos- la riqueza de la que ha sido despojado (Job 20,10.19). Dios es la esperanza del *dal* porque lo libera de la injusticia y de la opresión (Job 5,16). Dios escucha sus gemidos (Job 34,28). La solidaridad con el *dal* es actitud propia del hombre recto y sabio (Job 31,16-17).

4. ras/ra's

También es un vocablo característico de la Literatura Sapiencial[45]. Está relacionado con la raíz *RWS* = "estar en necesidad". Indica la pobreza en el sentido social y económico; prácticamente, en ninguna de las ocurrencias tiene una connotación religosa. El *ras* está *sometido* al rico (Pr. 22,7). Mientras éste habla con prepotencia, aquél suplica (Pr. 18,23). Aunque Yahveh es el Creador de ambos (Pr. 22,2; 29,13), sin embargo se identifica con la causa del *ras* al punto que quien lo ofende insulta a Dios (Pr. 17,5). Dar al *ras* lo que necesita y ser solidario con él, forma parte de la doctrina impartida por el sabio (Pr. 20,27). Qohelet describe la situación del *ras* como opresión y violación de la justicia (Qoh. 5,7). Critica la impasilibidad frente a esta situación, el hecho que se vea como algo normal o que se trate de esconderla y/o justificarla bajo una serie de pretextos (Qoh. 5,8).

5. miskken[46]

Parece estar relacionado etimológicamente con *SKN-III* = "ser pobre", "necesitado". Aparece siempre en relación con dos términos netamente sapienciales: *hokmah* (sabiduría) y *hakam* (sabio). Así en Qoh. 4,13, tiene el mismo sentido que en algunos proverbios (i.e. Pr. 19,1.22; 28,6). En Qoh. 9,15-16 se critica una situación absurda: el sabio pobre podría liberar la ciudad merced a su sabiduría; pero nadie recuerda a este sabio porque es pobre y su sabiduría es despreciada, nadie toma en cuenta sus palabras.

IV. CONCLUSIONES

1. La *justicia social*, en la cual se inscribe el problema de la *opresión*

45. De las 21 veces en el AT, 17 en los Sapienciales (Proverbios y Qohelet; no aparece en Job).
46. Las cuatro ocurrencias del término en el AT pertenecen a Qohelet: 4,13; 9,15.15.16. Además el nombre abstracto *miskkut* en Dt 8,9.

y la necesaria praxis de *liberación*, es un tópico presente e importante tanto en la Literatura Sapiencial del Oriente Antiguo como en la de Israel. En los textos presentados, se constatan los mecanismos de la opresión y los males que ésta provoca en sus víctimas. Pero no se trata sólo de una mera constatación. Hay un llamado a una respuesta más activa y más positiva: la solidaridad con el oprimido. Esta respuesta es esencial al proyecto sapiencial: ser hombre y mujer cabales.

2. En todos estos textos, se hace un juicio negativo del opresor y se dirige, en cambio, una mirada benigna al oprimido. Este último aparece como criterio ético-religioso de primer orden. Desde el oprimido, se determina la bondad o la maldad de las actitudes y de los actos, la verdad o la falsedad de la praxis de cada individuo; en definitiva, la sabiduría o la necedad, la verdad o la falsedad del hombre. La relación con el oprimido, es al mismo tiempo, el parámetro con que se mide la relación con Dios, su protector.

3. Así, el rey ideal es aquél que está atento al clamor de los oprimidos, hace suyos sus sufrimientos, no oprime a la viuda ni despoja al huérfano y repudia la riqueza adquirida injustamente; aquel que hace justicia al pobre y libera al oprimido de su opresión. Pero no sólo al rey, sino a cada individuo del pueblo se le llama a tomar partido en favor del oprimido y se le invita a la solidaridad, generosidad y misericordia para con él. Dios no es neutral frente a la opresión, tampoco lo puede ser ninguna persona de su pueblo.

4. Por esta razón, quien oprime al pobre pagará el mal que hace; quien, por el contrario, se solidariza con él, será favorecido por Dios. El tema de la retribución va unido a la idea de que la injusticia y la opresión están en contra de los planes divinos y viceversa, la justicia y la liberación obedecen a la voluntad divina. La retribución para el opresor consistirá en revertir totalmente su situación de modo que quede en las mismas condiciones de aquel a quien ha oprimido: despojado de su tierra, sometido a trabajo forzados, privado del justo salario, obligado a pagar impuestos desmesurados... humillado. En cambio, "no será borrado de la tierra el nombre" de quien practique la justicia y libere al oprimido de su opresión; vivirá una vida larga y feliz.

Rolando López
Apartado 6
Hapeb (via Chiclayo)
PERU

EL SALMO 8
¿CREACIÓN O LIBERACIÓN?

Gerardo van Ek

1. Paráfrasis

8,2 Adonay, nuestro Señor,
cuán poderoso es tu nombre en toda la tierra.
Ensalzaré[1] tu poderosa majestad encima del cielo.
8,3 Por el clamor que sale de la boca de los niños y de los lactantes, que sufren por la violencia en las calles de la ciudad, que desfallecían en los brazos de las madres
tú fundaste un refugio,
a causa de tus enemigos para hacer callar al enemigo y al vengativo.
8,4 Cuando veo tus cielos, obra de tus dedos,
la luna y las estrellas durante la noche de angustia y sufrimiento, yo sé que los poderes destructivos no escapan de tus manos.
8,5 ¿Qué es el hombre, la mujer, el niño que sufre?
¿Para qué te acuerdes de ellos y los visites?
8,6 Realmente no les has hecho como esclavos sino un poco menos que Dios y los coronaste como reyes con gloria y honor.
8,7.8 Les hiciste señorear sobre las obras de tus manos.
Todo lo pusiste debajo de sus pies, la totalidad de la creación.
8,9 Adonay, nuestro Señor,
cuán poderoso es tu nombre en toda la tierra.

---

1 Aser tena es una crux interpretum. Seguimos la propuesta de M. Dahood, leyendo el cohortativo enfático del verbo srt = servir, rendir culto. Esta opción respeta el texto consonántico, evita el problema del relativo aser al comienzo del poema y además tiene un buen sentido.
M. Dahood, S.J., Psalms I, The Anchor Bible, Graden City, New York 1983, 49.
L. Alonso Schökel, Treinta Salmos: Poesía y Oración, 2a ed., Madrid 1986, 66.

2. Introducción

El salmo 8 cuenta con varios problemas exegéticos, algunos de los cuales trataremos en el curso del presente artículo. Sin embargo en cuanto a la idea central hay un consenso total entre los exégetas. Todos lo reconocen como un elogio de las obras de Dios en la creación con énfasis especial en el hombre como máxima figura de la creación. Un primer vistazo a los comentarios lo demuestra inmediatamente: P. Beauchamp coloca el salmo bajo el título "Creación cercana"[2], M. Dahood lo llama un himno "celebrando la majestad infinita de Dios, la dignidad y el poder que Dios otorgó al hombre"[3], F. Delitzsch lo clasifica bajo el título "la alabanza de la gloria del Creador cantando por el cielo estrellado para el hombre diminuto"[4], H.-J. Kraus "La gloria del Creador y la exaltación del hombre"[5], E.A. Leslie: "La sinfonía de los cielos"[6], J. Ridderbos: "La grandeza y la bondad de Yahweh para el hombre revelada en la creación"[7], y A. Weiser: "Creador y creatura"[8].

Ahora bien la exégesis de algunos autores no sólo se detiene en la descripción del salmo como una revelación de la gloria de Dios en la naturaleza, sino que a su interpretación le suma un lenguaje poético y lírico, que obviamente no es gratuito.

Dos elementos en el salmo se prestan para esto. En primer lugar el tercer versículo que habla de los niños y el siguiente versìculo que nos habla de la visión nocturna: la luna y las estrellas. Estos dos aspectos se prestan fácilmente para una interpretación romántica. Por eso no es extraño que J. Ribberdos llame al salmo un eco lírico a la narración de la creación en Génesis 1[9]. F. Delitzsch encuentra el 'Sitz im Leben' en una visión nocturna del cielo[10] y E.A. Leslie, el más poético de todos, dice que el salmista siente lo que cada admirador de la naturaleza experimenta de la belleza esplendorosa de las noches orientales[11].

Este enfoque lírico y romántico no es muy común en el Antiguo Testamento, lo cual nos lleva a pensar, si no tenemos que entender el salmo 8 en otro sentido.

Además la exégesis tradicional no es capaz de resolver los problemas exegéticos que señalaremos en el punto 3.

Intentaremos aquí demostrar que la exégesis clásica se desvió y que este salmo no se debe leer como himno de la gloria de Dios revelada en la creación, sino más bien como un salmo de liberación. Para esto queremos

---

2 P. Beauchamp, Los Salmos noche y día, Madrid 1981, 157.
3 M. Dahood, ibidem, 49.
4 F. Delitzsch, Psalms, en C.F. Keil y F. Delitzsch, Commentary on the Old Testament, Grand Rapids, Michigan 1978, 147.
5 H.-J. Kraus, Psalmen, BKAT XV,I, 5a ed., Neukirchen-Vluya 1978, 202.
6 Elmer A. Leslie, The Psalms, New York-Nashville 1949, 131.
7 J. Ridderbos, De Psalmen I, COT, Kampen 1955, 68.
8 A. Weiser, The Psalms, Philadelphia 1962, 139.
9 J. Ridderbos, ibidem, 68.
10 F. Delitzsch, ibidem, 147 y 148.
11 Elmer A. Leslie, ibidem, 131.

releer el salmo versículo por versículo, preguntándonos ¿cuál es el tema central del salmo: creación o liberación?

3. Exégesis

3.1. Inclusión

El vs. 2a "Adonay, Señor nuestro, cuán poderoso es tu nombre en toda la tierra" forma con el vs. 10 una inclusión. Muy posiblemente es una adición litúrgica tardía, porque la inclusión está en primera persona plural (**nuestro** Señor) y el cuerpo entero del salmo (los vss. 2b-8) está en la primera persona singular (cuando **veo** tus cielos).

Esto significa que tendríamos que hacer diferencia entre la inclusión, tardía, y el cuerpo del salmo más antiguo. No obstante leeremos el salmo como una unidad literaria (inclusión y cuerpo) por no ser la inclusión un elemento determinante dentro de nuestra exégesis[12].

3.2. Vs. 2

La traducción del segundo versículo nos demuestra inmediatamente la influencia de la exégesis clásica y romántica. La palabra '**addir** se traduce normalmente como: "glorioso" (R.V. y B.J) o "admirable" (N.B.E.) y la palabra hod como "gloria" (R.V.) o "majestad" (B.J y N.B.E.) lo que deja ver la tendencia lírica de las traducciones.

Un estudio conscienzudo de la palabra '**addir** en general y como calificativo de Dios nos demuestra que su traducción adecuada debería ser "poderoso"[13].

Por otra parte la palabra **hod** traducida como "gloria" nunca tiene el sentido de admiración romántica de la creación. En los pasajes donde se encuentra como calificativo de Dios funciona siempre con el contexto de liberación[14].

3.3. Vs. 3

El vs. 3 siempre ha sido una crux interpretum, difícil de solucionar. La traduce: De la boca de los niños y de los que maman, fundaste la fortaleza, a causa de tus enemigos, para hacer callar al enemigo y al vengativo.

---

12 Según H.-J. Kraus el salmo en cuanto a su texto es más reciente que Gén. 1,26vv. Un argumento es que = nuestro Señor (vss. 2 y 10) solamente se utiliza en textos post-exílicos (Neh. 10,30; S. 135,5 y S. 147,5). H.-J. Kraus, ibidem, 205. El argumento empero tiene solamente vigencia para la inclusión y no nos dice nada en cuanto a cuerpo del salmo.

13 S. 8,1.10; 76,5; 93,4 y Is. 33,21. E. Jenni 'addir fuerte, en E. Jenni/C. Westermann, Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento I, Madrid 1978, c. 86-90.

14 S. 21,6; 45,4; 104,1; 145,5; 148,13; Ha.3,3; Job 37,22; 39,20; 40,10; 1 Cro. 16,27; Is. 30,30. D Vetter, hod majestad, en E. Jenni/C. Westermann, ibidem, c. 666-668.

A nuestro modo de ver el problema clave está en la pregunta ¿qué significa 'fundar una fortaleza de la boca de los niños y de los que maman'?

La Septuaginta, la traducción griega del Antiguo Testamento del tercer siglo a.C., trató de solucionar el problema mediante la traducción: desde la boca de los niños y de los que maman fundaste la alabanza[15]. Esta traducción ha sido la base para la interpretación clásica que entró en el Nuevo Testamento en Mateo 21,16, donde Jesucristo mismo cita el salmo 8,3 y formó la directriz para todos los exégetas.

La idea está clara. La alabanza de un coro de niños y lactantes forma el punto de partida para que Dios interviniera contra los enemigos. H.-J. Kraus resumiendo la idea dice: "seguramente se puede interpretar la tendencia de esta oración con Gunkel en la siguiente manera: Dios hace grandes cosas a través de medios aparentemente insuficientes para demostrar mejor su poder"[16]. La interpretación romántica y lírica de un coro de niños alabando a Dios junto con una visión nocturna no se puede evitar.

Aunque esta interpretación ha sido clásica y generalmente aceptada nos deja con algunas preguntas. En primer lugar se necesita una interpretación forzada de la palabra '**oz**, fortaleza, lo cual nunca tiene el significado de alabanza.

En segundo lugar es extraño en el Antiguo Testamento la imagen de un coro de niños alabando e incentivando a Dios para que actúe en pro de su liberación.

H.-J. Kraus, quien dijo que **seguramente** se puede interpretar este versículo en la línea de Gunkel, él mismo llama esta expresión no solamente rara, sino un elemento extraño en el contexto del Antiguo Testamento[17]. Lo cual es cierto. No hay ningún texto que sostenga tal interpretación.

Aunque la interpretación clásica no tenga base suficiente, la inquietud original de los traductores griegos y la de los demás comentaristas es válida: ¿a partir de qué Dios se opone contra los enemigos? A lo que el salmo responde: de la boca de los niños y los lactantes. Pero entonces ¿qué sale de ellos por lo cual Dios se ve motivado a callar al enemigo? Si no es la alabanza, entonces ¿qué es?

La solución está en el uso de las palabras niños y lactante,**olelim weyonequim**. Esta expresión solamente aparece seis veces en el Antiguo Testamento (1 Sam. 15,3; 22,19; Jer. 44,7; Lam. 2,11; y 4,4 y Salmo 8,3). Estos textos tienen algo en común, que puede facilitarnos la llave para entender nuestro texto.

Los primeros dos textos son casi idénticos.

Ahora, ve y ataca a Amalac y entrega al exterminio todo lo que tiene y no perdones a él.

---

15 ék stómatos nepíon kai thèlazónton katertíso áinon héneka ton ejthron kai ekdiketén.
16 H.-J. Kraus, ibidem, 207.
17 Ibidem, 217.

Mata desde el hombre hasta la mujer
desde el niño hasta el lactante
desde el buey hasta la oveja
desde el camello hasta el burro.

1 Sam. 15,3

En Nob, el pueblo de los sacerdotes, hirió a filo de espada
desde el hombre hasta la mujer
desde el niño hasta el lactante
y buey y burro y oveja a filo de espada.

1 Sam. 22,19

Los dos textos enumeran pares de personas y animales en el siguiente orden: en primer lugar la especie más grande, más fuerte y después lo más pequeño y débil. Estas enumeraciones en pares es típico para la poesía[18].

Además es muy interesante para nuestra investigación, que los textos presenten, en forma poética, un contexto de violencia y destrucción total de un pueblo.

Parecido a estos es Jer. 44,7ab:

para ser destruídos a ustedes
el hombre y la mujer,
el niño y el lactante
de en medio de Judá.

También este texto habla del niño y el lactante en el contexto de la guerra y destrucción.

Los últimos dos textos, que tenemos que analizar, están en la misma línea y aún arrojan más luz.

Cuando desfallecían el niño y el lactante
en las plazas de la ciudad
decían a sus madres:
¿Dónde está el trigo y el vino?
mientras (los niños y lactantes) desfallecían como los heridos en las plazas de la ciudad,
mientras (los niños y lactantes) derraman sus almas
en el regazo de sus madres.

Lam. 2,11b.12

---

18 Wilfred C. E. Watson, Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Tecniques, JSOT Suppl. Series 26, Sheffield 1984, 51.

Se les pega la lengua del lactante al paladar por la sed
los niños piden pan
y nadie se lo da
Lam. 4,4

Los últimos dos textos, meramente poéticos hablan claramente de los niños y lactantes en el contexto de guerra, opresión y destrucción en una forma concreta. Los niños y lactantes en medio de la violencia claman, gritan, piden alimentos, mientras como víctimas de la guerra desfallecían en los brazos de las madres, buscando en ellas su último refugio.

De estos versículos citados, los cuales son los únicos que hablan de los niños y los lactantes, podemos sacar dos conclusiones. En general son textos con rasgos netamente poéticos y siempre utilizan la expresión niños y lactantes en el contexto de dolor, sufrimiento, violencia, guerra y destrucción. Lo que sale de la boca de los niños no tiene nada que ver con una alabanza, sino al contrario, es un clamor por el sufrimiento.

Así podemos contestar la pregunta ¿qué motiva a Dios a intervenir contra los enemigos? no es la alabanza, sino el clamor de los pequeñuelos en los brazos de las madres en medio de la violencia.

Esta intepretación concuerda totalmente con el contexto que nos habla de los enemigos: tú fundaste la fortaleza a causa de tus enemigos para hacer callar al enemigo y al vengativo (R.V.). En este contexto fundar una fortaleza tiene sentido. La palabra **'oz** tiene dos enfoque principales: 1) fortaleza, fuerza y 2) refugio. Y este significado prevalece sobre todo en los cantos de lamentación individual y en los salmos de confianza como lo demuestra A.S. van der Woude[19]. Además la traducción refugio para **'oz** concuerda totalmente con el contexto del salmo 8.

En esta línea el salmo pierde su interpretación lírica y romántica y nos habla de la liberación en medio de violencia. Aquí en este versículo se debe entender la liberación no en el sentido total, sino como un principio resguardador en donde Dios presta refugio a los oprimidos en medio de su angustia y tribulación.

Ahora nos falta demostrar que el resto del salmo concuerda totalmente con esta interpretación.

3.4. Vs. 4

La exégesis clásica de este versículo se ha atribuido siempre a la interpretación romántica. ¡Una visión nocturna! ¡Un salmista hablando de las maravillas de Dios, mirando el cielo!

Si conocemos el trasfondo de este lenguaje semita podemos entender fácilmente que no es de esto que está hablando el salmo.

---

19 A.S. van der Woude, 'oz ser fuerte, en E. Jenni/C. Westermann, ibidem II, c. 326-332.

La noche en el medio oriente no es metáfora de lo romántico, sino del mal como lo demuestran el salmo 91,5.6; Cánt. 3,8 y Sab. 17,2.

Un dibujo de los egipcios donde se presenta la noche como un monstruo acompañado por la luna y las estrellas nos indica la perspectiva que se tenía de la nocturnidad en el lenguaje oriental: como una métafora del horror y la muerte[20].

Sin embargo la expresión "que tú formaste" nos hace saber que aún estos poderes del mal no escapan de las manos de Dios.

3.5. Vs. 5-9

En medio de la violencia surge la pregunta del ser humano en sentido colectivo e individual y en toda su debilidad[21] en medio de su sufrimiento ¿quiénes somos? No es una pregunta filosófica que quiere discutir la profundidad del ser humano, sino una pregunta existencial del pueblo que no sólo sufre violencia, sino también una crisis con respecto a su identidad como ser humano y pueblo. Esta pérdida de identidad causa una desesperanza total, quita todas las fuerzas y se construye como el peligro más grande con referencia a la existencialidad del pueblo. ¿Cuál es la razón para que Dios tenga memoria del ser humano y lo visite? Antes de contestar esta pregunta tenemos que destacar que las palabras "tener memoria de" y "visitar" expresan una esperanza concreta en el contexto del Antiguo Testamento. "Tener memoria" y "visitar" quiere decir que Dios no solamente escucha el clamor, sino que a partir del clamor, siendo fiel a su pacto, toma parte a favor de su pueblo.

El autor contesta la pregunta candente diciendo: "lo hiciste poco menos que Dios y lo coronaste de gloria y honra".

Contra la ideología oriental, expresada en el mito de creación babilonio 'Enuma Elis' donde el ser humano es el esclavo de los dioses, el autor afirma, que el hombre es un poco menos que Dios, ratificando así la identidad antropológica del ser humano que sufre y que no es un siervo que debe aceptar su sufrimiento como destino de Dios, sino un rey con poder para señorear, y no destruir, las obras de Dios.

¿Qué significa para el salmista señorear sobre las obras de Dios? Aparentemente la respuesta se queda en la enumeración de una serie de animales. Sin embargo, creemos que tal descripción tiene un sentido más profundo: en la serie de animales mencionados hay cierto orden. Ovejas y bueyes, las bestias del campo, las aves del cielo y los peces que pasan por los senderos del mar.

Este orden nos suguiere dos categorías: los domésticos (ovejas y bueyes) y los no domésticos (las bestias del campo, aves del cielo y los peces

20 Othmar Keel, De wereld van de oud-oosterse beeld symboliek en het Oude Testament toegelicht aan de hand van de Psalmes, Kampen 1984, 67 afb. 90.

21 Enos = el hombre (débil), tiene un aspecto colectivo. ben-'adam = el hombre como individuo.

del mar) expresando la totalidad de la creación sobre la cual el hombre señorea.

Por otro lado en el Antiguo Testamento las bestias del campo, las aves del cielo y los peces del mar funcionan como símbolo de poderes y masas enormes[22]. Para el salmista el ser humano no es esclavo de estos poderes, sino aun sobre ellos tiene señorío. Como consecuencia de esto el mismo pueblo que sufre no debe perder la esperanza, sino que es su tarea asumir su vocación histórica como ser humano sabiendo que en medio de la violencia Dios está creando un nuevo orden.

4. Síntesis

El salmo 8, normalmente interpretado como un himno romántico en cuanto a la creación, es, si leemos nítidamente el texto, un salmo de liberación del pueblo de Dios, oprimido y angustiado.

El proceso de liberación se entiende en primer lugar como un espacio fundado por Dios en medio de la violencia que sirve como refugio para el pueblo oprimido,

Este refugio en medio de la violencia funciona en segundo lugar en este salmo como espacio de reflexión sobre la crisis de identidad del pueblo.

¿Qué espacios funcionan ahora en América Latina como refugio del pueblo oprimido?

El proceso de libertad del ser humano implica un reencuentro consigo mismo y su entorno, lo cual le permite asumir su papel histórico y proyectarse hacia una liberación y señorío total.

Gerardo van Ek
Apartado Aéreo 50-688
Barranquilla
Colombia

Abreviaturas:

vs(s). = versículo(s)
R.V. = Reina Valera
N.B.E. = Nueva Biblia Española
B.J. = Biblia de Jerusalén

22 Ez. 36,6.13; Dan. 2,38 y Hab. 1,14.

RECONSTRUCCIÓN E IDENTIDAD

(La Alternativa de Esdrás)

Neftali Vélez Chaverra

INTRODUCCIÓN

La pregunta por la reconstrucción-identidad está en la orden del día. Los países del Este europeo, que acaban de rebelarse contra la opresión del partido y del Estado, buscan alternativas sociales y políticas por caminos diferentes a los del pasado. Entre ellos, la identidad nacional se liga, no pocas veces, a luchas nacionalistas antes impedidas por el poder central. En donde hay mayoría de católicos como en Polonia, identidad y tradicionalismo andan de la mano.

Por su parte, Europa Occidental avanza hacia su consolidación como un bloque económico-social y cultural. Es una propuesta abierta a los europeos del Sur: España, Portugal y Grecia; pero cerrada cada vez más a los habitantes de Africa y de América Latina. Es una identidad que puede caer en el exclusivismo.

En el "nuevo mundo", al celebrarse los 500 años del "descubrimiento", una pregunta flota por doquier: ¿En qué consiste la identidad latinoamericana? ¿Cómo construir o reconstruir estas naciones, sin desconocer un pasado que se remonta más allá de 1492?

El pueblo de Israel se planteó esta cuestión varias veces en su historia. El post-Exilio puso en juego diversas opciones de reconstrucción. La propuesta de Esdrás, que centra la atención de este artículo, ilumina el presente latinoamericano y mundial. Hoy no podríamos, de manera plausible, repetir una alternativa con tan serios interrogantes políticos, sociales, culturales, éticos y teológicos.

El artículo recorre tres puntos: el contexto social de la acción de Esdrás, las alternativas de reconstrucción que circulaban en aquellos años y los matrimonios mixtos, eje importante de la propuesta reformadora del mismo Esdrás.

1. CONTEXTO DE LA EMPRESA DE ESDRÁS

El momento exacto de la labor de Esdrás en Jerusalén todavía se discute. Muchos estudiosos se inclinan a situarlo en tiempos de Artajerjes I, hacia el 427, aproximadamente un siglo después de la vuelta de Babilonia.

Las fuentes principales para reproducir la situación de Judá durante este difícil período de 100 años son fundamentalmente bíblicas: Esdrás-Nehemías, Ageo, Zacarías y Malaquías. Además, los papiros de Elefantina, comunidad de judíos ubicada en una de las cataratas de río Nilo.

1.1. Situación Socio-política

Unos 42.000 exiliados (golàh) de Babilonia regresaron a Jerusalén, acogiéndose al edicto promulgado por Ciro (538 a.C.) en el amanecer del imperio de los persas, nuevos dueños del mundo conocido.

Los primeros dirigentes o "comisarios" nombrados por Ciro (539-530 a.C.), no consiguieron, en los primeros años, llevar a cabo la reconstrucción del templo de Jerusalén (Esd. 4,24). La labor solamente se realizó después de la caída de Cambises (530-522 a.C.), entre los años 520-515 a.C., cuando ya estaba en el poder Darío (522-486 a.C.).

La conquista de Egipto llevada a cabo por Cambises en el 525 a.C., aumentó la importancia estratégica de Palestina y de Judá para el imperio Persa. Era necesario mantener la paz en una región vital para la comunicación entre las tierras de la Media Luna y las del Nilo fértil.

Esta situación internacional la aprovecharon los judíos de vuelta en Jerusalén. Fueron animados por los profetas Ageo y Zacarías y organizados por Zorobabel, descendiente del rey de Judá (1 Cró. 3,17-19) y por Josué, de la familia del sumo sacerdote (Esd. 3,2; 1 Cró. 5,40-41). Acaban de pasar dos años de inestabilidad en el imperio. Darío solamente se había afianzado en el poder después de luchas internas muy fuertes. La distancia entre la capital Susa y Judea, situada en la periferia del imperio, hacía posible que tales oscilaciones del poder central se conocieran tiempo después de haber sucedido[1].

A Darío le sucede Jerjes (486-465 a.C.) y Artajerjes I (464-424 a.C.). Durante este último actúa el profeta Malaquías, poco antes del 445 a.C. Denuncia los desórdenes sociales, las faltas cultuales de los sacerdotes, la negativa a pagar los impuestos del templo y los matrimonios con las mujeres extranjeras.

Por esa época llega el "gobernador" Nehemías a Jerusalén (año 445 a.C.), con una misión de Artajerjes I. Debe reconstruir las murallas de la ciudad. Durante su primera estadía que se extiende desde 445-433 a.C.

---

1 Schwantes, Milton: "Ageo, comentario Bíblico", Vozes, Petrópolis, 1986, pp. 1-11.

realiza esta tarea (Neh. 12,27-43) y repuebla a Jerusalén con gente que procede de las ciudades de Judá.

Durante este reinado, Esdrás realizó su labor en la capital de Judá. Fue complementaria a la de Nehemías y posiblemente se cruzó con ella, en el segundo período de la acción de Nehemías en Jerusalén.

1.2. Situación Socio-económica

Después de la invasión de Jerusalén y la deportación a Babilonia reinó la devastación. Los más pudientes fueron al exilio y quedó en el país la gente más pobre (ver 2 Re. 24,14). Las profecías del III Isaías nos muestran que a la llegada del cautiverio la ciudad santa estaba desierta y el templo en ruinas (Is. 64,9ss.).

En los años siguientes, los pueblos vecinos invadieron el territorio y bajó la producción (Zac. 7,14; 8,10). Hacia el año 450 a.C. fecha aproximada del libro de Rut había hambre (Rut 1,1), emigración forzosa (1,1-7), pobreza extrema que obligaba a recoger las sobras de la cosecha (2,2) y falta de tierra para la mayoría de la población (2,3; 4,3.9)[2].

El sistema de tributo exigido por los persas llevó en Judá al empobrecimiento de los campesinos. Con la venta de los productos excedentes, como cebada, derivados del olivo, vino y ganado, tenían que conseguir las monedas demandadas por el imperio. Para esto los pequeños y medianos propietarios de tierra dependían de negociantes extranjeros y nativos, llamados "nobles y jefes" (Horim y Sganim), cercanos al gobernador y a los sacerdotes.

El capítulo 5 de Nehemías expresa una crisis económica generalizada. Los grupos familiares ya no producían lo necesario para su reproducción. Más que fruto de la división de las herencias o del empeoramiento de la tierra, la vicisitud se debía a un profundo conflicto económico-social, en donde unos pocos presionaban para aprovecharse del trabajo de las mayorías. Los nobles y jefes hacían su agosto con la expropiación de la tierra de los campesinos y con la venta de esclavos. Estos últimos llegaban a costar hasta 60 ciclos de plata[3].

Existía un orden social apoyado por los persas y que colocaba en primer lugar a los sacerdotes-levitas. Después estaban los guerreros, los agricultores-trabajadores y finalmente los esclavos. En términos más elementales existía una división entre los dirigentes sacerdotales llegados del destierro y las "gentes de la tierra", que se habían quedado en Palestina. Junto a los primeros estaban los grandes comerciantes y junto a los segundos, los ex-

---

2 Mesters, Carlos: "Rut, comentario bíblico", Vozes, Petrópolis, 1986, pp. 1-19.

3 Croatto, José S.: "La deuda en la reforma social de Nehemías". Un estudio de Nehemías 5,1-19, en Ribla Nos. 5-6, pp. 27-37. Cfr. Kippenberg, Hans: "Religiao e formacao de classes na antiga Judéia" Ed. Paulinas, s.p. 1988, pp. 40-59.

cautivos que habían perdido sus tierras o no habían podido recuperar más que una parte de ellas.

1.3. Situación Socio-cultural

La primera caravana sale de Babilonia en la primavera del 537. Se asentaron en Jerusalén y sus alrededores como Bethlem, Nethophah y Anathoth, teniendo en cuenta unas listas genealógicas que buscaban mantener la pureza de la raza (Neh. 7; Esd. 2). La mayoría de la Golah o repatriados eran sacerdotes y levitas (Esd. 2,36; Neh. 7,39)[4].

Rápidamente vino la tensión con los samaritanos y demás habitantes de Palestina. Eran considerados impuros. Cuando los samaritanos propusieron a Zorobabel ayudar en la reconstrucción del templo fueron rechazados. Entonces se juntaron a los extranjeros y empezaron una campaña de desprestigio y de oposición a los planes de quienes habían retornado de Babilonia.

La discordia de judíos y samaritanos fue una de las causas del retraso en la construcción del templo, entre el 537 y el 520 a.C. los habitantes del Norte utilizaron su influencia ante funcionarios del imperio residentes en Samaría, que era capital de provincia y más importante que Jerusalén en los tiempos de Artajerjes I. Quisieron hacer lo mismo una vez reiniciados los trabajos en el 520, pero ya en ese tiempo el peso de los judíos había crecido. Consiguieron de Darío, y en contra de los samaritanos, no solamente la actualización del edicto de Ciro, sino una serie de concesiones que permitirían la finalización del 2º templo de Jerusalén (Esd. 6,8ss.).

No existía solamente la causa cultural (pureza de la raza) para la posición de los repatriados en contra de los samaritanos. Tenían un motivo religioso: la idolatría era inaceptable para la Golah. A esto se sumaba un móvil político, pues los dirigentes de Samaría -de la cual dependía la misma Jerusalén- no podían aceptar los deseos de autonomía de los habitantes de la ciudad santa. Los samaritanos no estaban dispuestos a perder la preeminencia que solamente habían conseguido con la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor.

Finalmente, la inferioridad numérica y geográfica de los judíos ante los samaritanos pudo llevar a que los primeros tuvieran miedo de ser absorbidos y dominados por los habitantes del norte. De esta forma, la animadversión sería una forma de autoconservación por parte de Judíos y Benjaminitas[5].

---

4 Ricciotti, Giuseppe: "Historia de Israel. Desde la cautividad hasta el año 135 d.C.", Ed. L.M. Barcelona, 1947, pp. 93-117.

5 Ryle, Herbert E. (Edit): "The Books of Ezra and Nehemiah", Cambridge: at the University Press. 1907, pp. 34-36 (introd.).

1.4. Situación Socio-religiosa

El nuevo templo lo construyeron los exiliados, con el apoyo de los dominadores persas. Las genealogías reelaboradas por sacerdotes y levitas fueron armas que la Golah esgrimió contra los israelitas del país.

Se percibe una contradicción: los persas impulsan el nacionalismo en un rincón del imperio. Sin embargo, no es más que un supuesto antagonismo. Los reyes persas no buscaron la unidad de sus colonias por medio de una sola religión o lengua. Respaldaron los cultos regionales y locales. Permitieron el uso de varios idiomas y animaron a los religiosos a codificar leyes y costumbres existentes, para hacer de ellas el fundamento de la ley colonial.

Ciro se presentó en Babilonia como el "elegido de Marduk", en Ur, como "enviado de Sin" (El dios luna) y entre los judíos, como "ejecutor de las órdenes de Yahveh". En ese contexto se entiende la restitución de los vasos sagrados y muebles cultuales del templo de Jerusalén, años antes robados por Nabucodonosor (Esd. 1,8-11; 6,5). Esta tónica fue seguida por los sucesores de Ciro y les dío muy buen resultado.

Se diferenciaron de los babilonios y asirios, que implantaban el control exterminando la más pequeña resistencia y autonomía de los invadidos. Acostumbraban destruir ciudades y templos y deportar parte de la población. Ciro y Darío pudieron actuar de otra forma porque tenían un aparato imperial que permitía recaudar los impuestos prescindiendo de los lugares del culto.

Lo que era para los poderosos de la media luna una forma de afianzar su dominación, se convertía para los fervorosos judíos en una luz de autonomía para volver al viejo señorío de Jerusalén. A eso querían llegar, como se verá, a través de la observancia de la Ley de Moisés, del culto en el Templo y de la prohibición de matrimonios mixtos o con extranjeros.

2. ALTERNATIVAS EN JUEGO

Después de la vuelta del destierro se entremezclaron varios proyectos de organización Social. Más que planes formalmente colocados como tales eran formas de analizar la situación y, sobre todo, diversas posiciones acerca de lo que se debía hacer para recomenzar el camino truncado por asirios y babilonios.

El origen de estas alternativas era variado: sacerdotal, profético, popular. Cada una tuvo su momento histórico, que no necesariamente coincidió con la época de Esdrás en Jerusalén. Sin embargo, el que se hayan desarrollado en un tiempo histórico cercano a este reformador sugiere tenerlos en cuenta, para comprender mejor la idea de reconstrucción que Esdrás adelantó.

2.1. El Tercer Isaías

El profeta anónimo del tercer Isaías (Is. 56-66) actúa en Judá en la última mitad del siglo VI a C.

Comprende la terrible situación del pueblo, especialmente la crisis de esperanza producida ante la demora en la construcción del templo (probablemente predicó entre el 537 y el 520). Para él, la restauración se llevaría a cabo alrededor de Jerusalén. Se llegaría a recomponer la globalidad escindida de los elementos existentes: judíos provenientes del exilio, judíos que quedaron en el país y extranjeros que moraban en Judá y Benjamín.

Una de sus preocupaciones principales era la integración de los extranjeros. En algunos pasajes pide el aniquilamiento de las naciones que se obstinan en el mal (Is. 63,3-6; 64,1; 66,15.16.24). En otros, coloca los pueblos foráneos al servicio de Jerusalén (Is. 60,3-11.13.17; 61,5-9; 62,2-8; 66,12). No obstante, en líneas generales, se coloca en la tónica de la admisión de extranjeros en el seno del pueblo de Dios, así como a favor de la crítica de las genealogías (Is. 56,1-7; 58,7) y hasta en el ejercicio del sacerdocio (Is. 66,21).

A pesar de la importancia de Jerusalén no ocurre lo mismo con el templo, que no interesa a Yahveh (Is. 66,1-2), el Dios que habita en lo alto y con los aplastados y humillados de la tierra (Is. 57,15). El profeta critica los ayunos, que tienen tanto peso en el santuario post-exílico (Is. 58,1-12). Su bella utopía ni siquiera menciona el templo (Is. 65,17-25), enfatiza la venida de una vida larga y abundante[6].

2.2. Zorobabel - Josué - Ageo - Zacarías

Desde diversos puntos de vista estos cuatro actores se juntan alrededor de un proyecto de reconstrucción que tiene como centro el templo de Jerusalén. Actúan con una cierta coordinación entre los años 520-515 a.C. y, sobre todo en los dos primeros años, cuando se anunciaron las profecías de Ageo y Zacarías.

Zorobabel era descediente del rey de Judá (1 Cor. 3,17-19). Josué era de la casa del sumo sacerdote de Jerusalén (1 Cor. 5,40-41; Esd. 3,2). Ellos querían reconstruir la hegemonía de sus antecesores, por medio del altar y el templo. A partir de allí se restablecería todo el pueblo, que saldría de la crisis causada por la invasión de Nabucodonosor, interpretada como castigo de Dios (Ag. 1,3-11).

A distancia y con diferencias, los profetas Ageo y Zacarías apoyaron esta propuesta. Para Ageo, la reconstrucción del templo será el inicio de una nueva era de bendiciones y el fin del régimen tributario. La plata y el oro pertenecen sólo a Yahveh y nadie podrá extorsionar al pueblo (Ag. 2,1-9).

---

6 Pixley, Jorge: "Historia de Israel desde la perspectiva de los pobres", Palabra ediciones, 1989, pp. 82-83.

La restauración del trono de David (Ag. 2,20-23), culmen de la obra del profeta, relaciona la construcción del templo con el anuncio de una abundante cosecha y la llegada del Mesías para restaurar la autonómia de Judá y la liberación del yugo persa (Ag. 2,7.8.21.22)[7].

Zacarías comprende que la reconstrucción del templo y la realización de la promesa davídica implicará la unidad de la empresa de la restauración nacional (Zac. 1,16). En ese plan, Zorobabel es descediente legítimo y germen esperado (Zac. 3,8). Tendrá la majestad del rey davídico (Jer. 22,18). El sumo sacerdote ocupará un lugar destacado y habrá un Consejo de armonía entre los dos poderes. El futuro, presentado en la perspectiva deuteronómica será un acontecimiento que dependerá de la manera como el pueblo obedezca a la voluntad de Yahveh (Deut. 28,1; Zac. 7,13).

Esta alternativa tuvo algún éxito. Se reconstruyó el templo. Sin embargo, Zorobabel no se restauró el trono de David. Tampoco se acabó el dominio extranjero ni se terminaron las pesadas obligaciones de los tributos que los campesinos habrían de pagar sucesivamente a persas, griegos y romanos.

2.3. Rut

La propuesta de Rut se sitúa hacia el año 450 a.C. El relato bílico actual recoge sus características principales. Plantea el respeto a los derechos de los pobres, especialmente de la tierra, del trabajo y del pan. Precisamente el texto se desarrolla en Belén (casa del pan) y no en Jerusalén, que ni siquiera es mencionada en el texto.

No le interesa la reconstrucción del templo ni se preocupa por la defensa de las listas de los israelitas puros. Tampoco desprecia a los extranjeros. Al contrario, los coloca como centro de la restauración, junto con la gente que en Judá guarda la ley, como Booz y Nohemi.

El libro de Rut se hace al lado de los campesinos. La clave de la reorganización social se coloca en la recuperación de la tierra para los pobres, la producción en ella de lo necesario para vivir y la restauración de la organización familiar mínima (Clan). Estas expresiones sociales y políticas son posibles junto con la fidelidad a la alianza de Yahveh con su pueblo[8].

2.4. Nehemías-Esdrás

Aunque tienen dos acentos diferentes: reorganización administrativa (Nehemías) y religiosa (Esdrás), se pueden colocar en la misma alternativa

---

7 Steinmann, Jean: "Le livre de la consolation d'Israel et le prophetes du retour de l'Exil", Ed. Du Cerf, Paris, 1960, pp. 215-22; Schwantes, Milton op. cit. pp. 1-15.

8 Mesters, Carlos, op. cit. pp. 20-67.

general, especialmente en la segunda parte de la misión de Nehemías, en la cual tuvo mayores coincidencias con Esdrás (Esd. 9 á 10; Neh. 13,4-31). En ese tiempo coinciden en la propuesta moralizadora y de vuelta a la Ley, como camino de la reconstrucción (Neh. 13,23-31).

Esdrás, quien ya era un respetado sacerdotes entre los exiliados en Babilonia, estuvo en Jerusalén durante un período corto, probablemente entre 6 meses y tres años. Sin embargo se discute cuándo fué y si se encontró o no con Nehemías. Muchos especialistas se inclinan, como Martin Noth, por colocar primero a Nehemías y después a Esdrás. Otros, como Herrmann, piensan que fueron simultáneos y se entrecruzaron. Algunos más recientes sitúan primero a Esdrás y después a Nehemías[9].

En cuanto a la época de la misión de Esdrás existen tres hipótesis. Los que aceptan la versión de Esdrás (Esd. 7,7), según la cual llegó en el 7º año de Artajerjes I (458 a.C.), o sea, unos 13 años antes de Nehemías. Los que interpretan ese mismo pasaje como si fuera del 7º año de Artajerjes II (398), cuando ya Nehemías había pasado por Jerusalén. Finalmente, aquellos que piensan que '7º año' fue un error de los escribas, en vez de haber colocado 37º año del reinado de Artajerjes I (428 a.C.), antes que Nehemías terminara su segunda misión en la ciudad santa.

Según esta última hipótesis que parece la más probable, Nehemías se habría vuelto a Babilonia en el 433 y unos dos años después habría retornado a Jerusalén (Neh. 13,6), para quedarse posiblemente hasta la muerte de quien lo había nombrado, Artajerjes I, en el 424 a.C. En ese período, su misión se encontró y complementó con la de Esdrás, a quien podríamos situar entre el 431 y el 424 a.C.; ó más exactamente entre el 427 y el 426 a.C.[10].

Nehemías tenía propiedades. Pertenecía a los sectores económicos medios de Judá. A partir de su ejemplo (Neh. 5,14-15) quiso que los dueños de tierras devolvieran aquella parte que habían conseguido por el endeudamiento de los campesinos pobres (Neh. 5,7-13). Con esto quería el retorno a la Ley del año Jubilar propuesto en el Antiguo Israel como forma de evitar el enriquecimiento excesivo de los poderosos y de mantener la solidaridad del pueblo[11].

Nehemías reconstruye las murallas de Jerusalén y le da una nueva organización administrativa. En su segunda estadía en la ciudad se preocupa, como Esdrás, por la proliferación de matrimonios con extranjeras.

La propuesta de Esdrás-Nehemías enfatiza dos aspectos: la Ley y la pureza de la raza. Por eso, Esdrás insiste en la lectura del Pentateuco, que hace frecuentemente en el templo (Neh. 8,1-8). También, en la expulsión de

---

9 Hermann, Siegfried: "Historia de Israel en la época del A.T.", Ed. Sigueme, Salmanca, 1985, pp. 405; Gottwald, Norman: "Introducao Socioliteraria a Biblia Hebraica" Ed. Paulinas, s.p., 1988, p. 409.

10 Ecole Biblique de Jerusalem: "Le livree de Esdras et Nehemie", Ed. Du Cerf, Paris 1953, pp. 19-20.

11 Croatto, José S.: "La deuda en la reforma social de Nehemías" op. cit. pp. 27-37.

las extranjeras con sus hijos (Esd. 10,3.11). Este escriba no solamente traía la misión de moralizar con base en la Ley, el mismo era un ferviente convencido de ésta.

2.5. Conclusión: Identidad y Tradición

La pregunta que subyace a todos los proyectos de reconstrucción es la identidad nacional. ¿Cómo puede mantenerse la autonómia frente a otros pueblos y especialmente al imperio persa?, ¿Qué le da sentido al nuevo pueblo surgido de los escombros de la destrucción babilónica?

El sujeto histórico de esa identidad son los sectores pobres, periféricos y extranjeros (III Isaías y Rut); Los poderosos: rey y sumo sacerdote (Zorobabel-Josué); o los niveles medios: propietarios de tierras y sacerdotes (Nehemías-Esdrás).

Todos ellos recurren a la tradición para pensar el futuro, pero enfatizan aspectos diferentes. La vuelta a la justicia siempre querida por Yahveh y exigida por los profetas (III Isaías); el retorno del culto en el templo propio del tiempo de la monarquía (Zorobabel-Josué-Ageo-Zacarías); el regreso a la vida de los clanes y de una vida digna para todos, como en la época de los jueces (Rut); la fidelidad a la Ley y a la pureza de la raza, semejantes a la renovación del s. VII con el rey Osías (Nehemías-Esdrás).

La utopía en relación con los extranjeros ubica los diferentes proyectos, pero también en forma diferente. Los habitantes de más allá de Judá y Benjamín deben hacer parte del futuro (III Isaías, Rut) o deben quedar por fuera, precisamente para asegurar la identidad inclusive étnica (Zorobabel-Josué y, especialmente, Nehemías-Esdrás).

Esta última propuesta se impuso con el correr del tiempo. Implicará posiciones dogmáticas y exclusivistas criticadas por Jesús de Nazaret durante su ministerio. El no aceptó la eliminación de los samaritanos (Jn. 4,1ss.), el desprecio de los impuros, enfermos y pecadores (Jn. 9,1ss.). Retomó en su práctica elementos ya existentes en las alternativas de Rut, del III Isaías y de los profetas. Volvió a la tradición pero la recreó abriéndola a los ámbitos de la solidaridad universal.

3. MATRIMONIOS CON EXTRANJERAS

El juego de las alternativas sociales de reconstrucción hace surgir algunos cuestionamientos a la propuesta de Esdrás. Por eso vale la pena analizarla más despacio. Se hará a partir de los dos últimos capítulos del libro que lleva su nombre (Esd. 9 y 10)[12].

---

12 Ryle, Herbert E (Edit): op. cit. pp. 1-72 (introd.) y 113-144; Traduction Oecumenique de la Bible, A.T.", Ed. Du Cerf, 1983, pp. 1721-1726.

3.1. El Libro de Esdrás

Tanto el libro de Esdrás como el de Nehemías tuvieron su compilación hacia el final del siglo IV a.C. Originalmente seguían a las Crónicas, como segunda parte de un conjunto llamado historia del cronista.

El contexto redaccional del cronista se percibe en algunas características. El verdadero Israel lo conforman solamente Judá y Benjamín (Esd. 1,5; 4,1; Neh. 11,4); se excluye y silencia la historia de las otras tribus. Todo elemento venido del Norte del país es sospechoso y, de manera especial los samaritanos. La imagen ideal de la comunidad depende de la actividad de los sacerdotes y los levitas (Neh. 12,44ss.), quienes a su vez giran alrededor del templo[13].

El texto de Esdrás, que es una mezcla de Hebreo y Arameo (lengua oficial del imperio persa en las provincias del Oeste), tiene la siguiente estructura[14]:

1,1 á 4,5:	Historia de la restauración bajo el rey Ciro.
4,6 á 6,22:	Reconstrucción del templo bajo el rey Darío.
7,1 á 10,44:	Organización de Esdrás y Nehemías.

El último trozo (Esd. 7,1 á 10,44), complementado con el libro de Nehemías (Neh. 7,72b á 9,37), tiene esta secuencia:

Esd. 7,1 á 8,36:	Viaje de Esdrás a Jerusalén.
Neh. 7,72b á 8,18:	Lectura de la Ley por parte de Esdrás.
Esd. 9,1 á 10,44:	Los matrimonios mixtos.
Neh. 9,1-37:	Ceremonia Expiatoria.

El redactor final se basó en el informe que Esdrás debió elaborar para las autoridades persas, quienes le había encargado esa misión en Jerusalén.

3.2. Los Matrimonios Mixtos

Los capítulos 9 y 10 de Esdrás se refieren particularmente a los matrimonios mixtos. La principal preocupación del texto es el alejamiento de Yahveh, manifestado en el matrimonio con mujeres extranjeras, 8 veces mencionadas en estos dos capítulos (Esd. 9,2; 10,2.3.10.11.17.18.44).

El centro de preocupación son los deportados (la golah), 5 veces mencionados como tales (Esd. 9,4; 10,6.7.8.16) y 3 veces llamados resto

13 Ecole Biblique de Jerusalem. op. cit. pp. 1-26 y 57-64.

14 Fillion, L: "Histoire d'Israel peuple de Dieu", tomo III, de la fin de la captivite de Babylone a la ruine de l'etat juif", Librairie Letouzey et Ane, Paris, 1928, pp. 5ss.

(Esd. 9,8; 10,14.15). Ellos han cometido la idolatría, a pesar de tanto amor de Dios (Esd. 9,8).

Teniendo como principal este punto anterior, se puede percibir el texto en esta secuencia:

9, 1-4 : Dolor de Esdrás ante el pecado del pueblo.
9, 5-15: Confesión de Esdrás.
10, 1-5 : Compromiso de los dirigentes del pueblo.
10, 6-17: Asamblea de deportados y realización de la reforma.
10,18-44: Lista de los que se habían casado con extranjeras.

3.3. Esdrás Rasga Sus Vestiduras (Esd. 9,1-4)

Esta imagen (Esd. 9,3) es como un imán que atrae y permite entender el primer trozo del capítulo 9. Quiere manifestar el dolor que el reformador experimenta al encontrar a su pueblo en contravía de la Ley (9,4). Probablemente se refiere a Deut. 7,1-4: "Cuando Yahveh tu Dios... haya arrojado delante de ti a naciones numerosas... no emparentarás con ellas, no darás tu hija a su hijo ni tomarás su hija para tu hijo; porque tu hijo se apartaría de mi seguimiento, serviría a otros dioses..." (Ver también Ex. 33,31-33 y 34,12-16).

Esdrás se encuentra con la realidad de los matrimonios mixtos. Muchos ciudadanos del clero y de los laicos, inclusive miembros de la familia de los sumos sacerdotes están implicados (Esd. 10,18; Neh. 13,28). Se basará en la Ley, para ayudar a que el pueblo retorne al camino de Yahveh. Lo hace desde una posición que no se puede llamar "legalista", como queda claro en su bella oración a Yahveh.

3.4. Oración de Esdrás (Esd. 9,5-15)

Esdrás supera el legalismo estrecho del cual ha sido frecuentemente acusado. En su oración recoge los momentos principales del culto judío, colocados más allá de la miopía de la norma que no tiene en cuenta la vida. Tales puntos son los siguientes: arrepentimiento (9,6), confesión de los pecados (9,7.10), petición de perdón a Dios (9,15), recuerdo de la historia del pueblo con sus infidelidades (9,7-9) y acto de confianza en Dios (9,13-15).

Esdrás propone una vida de fidelidad a Yahveh. Compara la situación de su época ("pero ahora" 9,10) con la del pueblo antiguo, contaminado por la impureza de Canaan, en los albores de Israel (Esd. 9,11-12). Ahí es clara la referencia al texto citado arriba sobre el Deuteronomio: "No darás" (Deut. 7,3). Igualmente la expresión: "no buscarás nunca su paz ni su bienestar" (Deut. 23,7).

La reconstrucción que se propone quiere acabar con la idolatría (9,11),

expresada en el texto como abominación o inmundicia (9,1.14). Es una posición de connivencia total con las religiones de los pueblos vecinos, un extremo de flexibilidad religiosa que está llevando a perder la identidad fundada en Yahveh, Dios único. Esto no sólo lo critica Esdrás. Fue un reclamo constante en la Sagrada Escritura (Deut. 18.9; 1 Rey 14,24; 2 Rey 16,3; 21,2; 2 Cró. 28,3; 33;2; 36,14).

3.5. Los dirigentes del pueblo ayudan a Esdrás (Esd. 10,1-5)

Sekanías tiene que animar a Esdrás en su desolación (Esd. 10,2-4). Tal era la tristeza en la que se hallaba sumido. Quizá esto signifique también la dificultad de la tarea del reformador y la resistencia de los deportados. Por eso, Esdrás quiere primero la adhesión de los líderes del pueblo (10,5). Le espera una tarea bastante controvertida y complicada. Continúa su oración y ayuno la noche entera, "a causa de la rebeldía de los deportados" (10,6).

Era obvio. Si los dirigentes no apoyaban, sus manos estarían totalmente atadas. En una sociedad profundamente oligárquica como aquella, no había otra forma pacífica para una alternativa como la que se planteaba.

3.6. Realización de la Reforma (Esd. 10,6-15)

En un plazo de tres días se reunieron en Jerusalén todos los hombres de Judá y Benjamín (10,9). Probablemente quienes convocaron fueron los "jefes y los príncipes" (10,5). No era difícil que lo hicieran en tan poco tiempo, porque los límites eran estrechos. Llegaban hasta Betel (Esd. 2,28), Lod (2,33) y Jericó (2.34). Hacia el año 522 a.C., la población total de Judá difícilmente pasaría de 20 mil personas.

Esdrás arengó a la asamblea y le hizo ver su transgresión contra Yahveh (Esd. 10,10-11). Respondieron "sí, haremos como tú dices" (Esd. 10,12). Pero, como era época de lluvias pidieron que se aplazara un poco el proceso, para que los que venían de fuera de la ciudad pudieran quedarse en Jerusalén a la intemperie durante el verano (Esd. 10,13). Solicitaron que se nombrara una comisión de notables "nuestros jefes" (Esd. 10,13), compuesta por los príncipes, junto con ancianos y jueces, para que averiguaran los casos de matrimonios mixtos en cada localidad.

La rebeldía de Jonatán y Yajzeias, con el apoyo de Mesul-lam y del levita Sabtay (Esd. 10,15) puede estar reflejando la oposición de un sector de la asamblea, del cual estos eran sus dirigentes. El rechazo era previsible, pues se trataba de una reforma que alteraba considerablemente el rumbo de la vida en Jerusalén y sus cercanías. Por otro lado, este versículo, que entra en el texto en una forma tan abrupta, puedo pertenecer a una lectura alternativa de los acontecimientos, menos triunfalista de la labor de Esdrás.

Probablemente, el mismo Esdrás presidió la comisión de inquérito. El texto nos dice que seleccionó las personas más adecuadas para ayudarle

(Esd. 10,16). Quizá era el más adecuado. Estaba menos ligado a los intereses locales, pues llevaba poco tiempo en Jerusalén. En un tiempo aproximado de tres meses (Tebeth, Shebat y Adar) terminan su labor (Esd. 10,17).

3.7. Listas de casados con extranjeras (Esd. 10,18-44)

Se especifican los nombres de sacerdotes (Esd. 10,18-22), levitas (Esd. 10,23-25) y laicos ó "israelitas" (Esd. 10,25-43). Es de suponer que no están todos los matrimonios mixtos, por cuanto se había anunciado a lo largo del texto que eran muchos los deportados que estaban en esa situación. Quizá se mencionan los más conocidos e importantes.

De esta forma, con la disolución de matrimonios con extranjeras y con la organización de Esdrás en Judá y Benjamín, se inició una nueva etapa histórica. Se paso de un Israel comprendido como nación, a una comunidad sujeta a la Ley; de una nacionalidad política étnica y cúltica a una comunidad que pone en el centro de su normatividad la Ley de Moisés y que puede estar desparramada por todo el mundo[15].

CONCLUSIÓN

El proyecto de reconstrucción de Esdrás quiso recuperar la identidad del pueblo volviendo a sus raíces históricas y religiosas. El verdadero Israel era el pueblo de Yahveh, único Dios verdadero, celoso ante los otros dioses que como intrusos querían disputarle el terreno. Fue una alternativa centrada en la religión, comprendida como el corazón de la cultura judía.

Buscar la identidad para ellos implicaba frenar un proceso perceptible de desintegración nacional, rápidamente acelerado con el destierro a Babilonia. Era indispensable replantearse el tejido mínimo de la solidaridad como nación, como pueblo. A los ojos de Esdrás y sus colaboradores hacia falta proteger a la comunidad renaciente, el "resto" que volvía del cautiverio. En ellos se afincaban el futuro y las esperanzas todas.

Sin embargo, esta alternativa tuvo grandes limitaciones. Se preocupó más por la fidelidad a la Ley, que por el hambre de muchos hombres y mujeres de la época, especialmente campesinos. Le dió tanta importancia a la religión que no se interesó en los problemas económicos que padecía la mayoría de la población.

Sobrevaloró tanto el Yahvismo y la Ley que llegó a la intransigencia con otros dioses y con otras religiones. De esa forma hizo imposible la convivencia pacífica y el díalogo con otros contextos de sentido religioso, sobre el mundo y la existencia humana.

---

15 Gottwald, Norman, op. cit. p. 407.

Le dió tanto peso a la identidad y autonomía que se olvidó, prácticamente, de que ambas se construyen en forma relativa: en relación con otras identidades y autonomías, otras culturas, otros pueblos, los "extranjeros".

Estas puntadas algo nos dicen hoy, en el juego de alternativas que también se perciben durante la celebración de los 500 años del "descubrimiento" de América Latina. No tiene sentido el retorno a una catolicidad omnipotente, regida por las categorías de unidad, integración, verdad y autoridad y, por lo tanto, desconocedora de la pluralidad cultural y religiosa de los pueblos del continente[16].

Es hora de apostarle a un proyecto realmente alternativo, que incluya los intereses de los más pobres; que recoja los anhelos de quienes llevan medio milenio de oprobios sobre sus espaldas; y que alimente la solidaridad y la experanza del mosaico de elementos que configuran nuestros pueblos: indígenas y blancos, mestizos y negros; protestantes y católicos, creyentes y no creyentes.

Neftali Vélez Chaverra
Apartado Aéreo 25.916
Bogotá P.E.
Colombia

Otras obras consultadas:

Castel, Francois: "Historia de Israel y de Judá, desde los orígenes hasta el siglo II d.C." Ed. Verbo Divino, Pamplona, 1984, pp. 139-156.

Cazelles, Henri: "Historia política de Israel, desde as origens ate Alexandre Magno", Ed. Paulinas, s.p. 1986, pp. 195-233.

Gorgulho, Gilberto: "Zacarias, a vinda do Messias Pobre", comentario bíblico, Ed. Vozes, Petropolis 1985, 135 pp.

16 La discusión de la temática de la Conferencia Episcopal Católica en Santo Domingo está en su auge. Cfr. Boff, Clodovis: "Hobbesianismo pastoral" en Reb, Vozes, Petropolis, Marzo de 1990; y del mismo autor: "Para onde ira a Igreja de A.L.?", en REB, Vozes, Petropolis, Junio de 1990, pp. 275-287.

JONÁS Y LA LIBERACIÓN DE NÍNIVE

Alicia Winters

Para algunos lectores de la Biblia, el tema central del libro de Jonás parece ser el tamaño del pez. ¿Podría un hombre sobrevivir en el vientre de una ballena? Si no, ¿el pez sería otra creatura ya extinguida? Cuestionar la historicidad del pez sería, para ellos, cuestionar el poder creador de Dios o la verdad de su Palabra[1].

Sin embargo, en otros círculos el libro de Jonás es aceptado ampliamente como una especie de parábola o narrativa didáctica[2], escrita en el período post-exílico (siglos V-III antes de Cristo)[3]. Desde este punto de vista, los intérpretes generalmente destacan el tema de la compasión y el perdón a los demás. Muchas veces se considera que el libro condena el particularismo judío frente a las demás naciones incluídas en el amor divino y el problema general de exclusivismo religioso[4]. Esta interpretación puede

---

1 Tanto Católicos como Protestantes han defendido la historicidad del relato, señalando que Jesús lo citó varias veces (Mt. 12,39-41; 16,4; Lc. 11,29). Sin embargo, estas citas reflejan el concepto judío popular sin aceptarlo o avalarlo necesariamente para estudios formales de las escrituras. Hubo, desde luego, un notable elemento figurativo en las enseñanzas de Jesús.

2 El género de alegoría hoy es generalmente rechazado, ya que cada elemento tendría que llevar un significado simbólico y una clave sería necesaria para entender el significado. Muchos biblistas optan por la parábola, entendida como un cuento que enseña una verdad y exige del oyente una decisión o juicio en favor o en contra. Sin embargo, Jonás incluye elementos no encontrados en otras parábolas, de modo que algunos prefieren términos como "narrativa o novela didáctica". Estos elementos incluyen su parecido con leyendas proféticas al estilo de Elías-Eliseo, corrientes sapienciales de universalismo, y toque de fábula, sátira y midras (reinterpretación de escrituras antiguas, generalmente estructurada como comentario sobre un texto determinado). Bos (1986), p. 74: Childs (1979), p. 419-422; Dozeman (1989), p. 207-223; Wolff (1986), pp. 80-84.

3 Fecha post-exílica es aceptada ampliamente para Jonás, partiendo de indicaciones lingüísticas (frases y giros que sólo se encuentran después de Ezequiel, influencia aramea), la lejanía del período histórico en el teatro de Nínive, rasgos persas (pero no helenistas) en el texto, y la familiaridad del autor con las tradicones canónicas de Elías, Jeremías y la teología deuteronomista y con el texto de Joel. Una referencia a los doce profetas en Eclesiástico 49,10 significa que el libro ya existía a principios del siglo II antes de Cristo.

4 Véase Tonello (1989).

conducir a una lectura misionera del libro para llevar la Palabra de Dios a las naciones[5] de acuerdo con una lectura de la teología de la segunda parte del libro de Isaías. El enfoque universalista suscita el tema de la justicia divina en torno a los enemigos de Israel. Una consecuencia de la preocupación por la justicia divina son sus implicaciones con respecto a la profecía en Israel: los esfuerzos de Jonás por no ser un profeta falso, cuya profecía no se cumple, y la relación entre profecía condicional y no condicional.

Todas estas lecturas vuelven al punto clave de la compasión divina culpando a Jonás por su "mezquina mentalidad judía", sus "vaticinios conminatorios e implacables", su "carácter antojadizo y ruin"[6], en contraste con el amplio alcance del amor de Dios, la venganza y el egoísmo humano en contraste con el perdón divino[7].

DIOS Y NÍNIVE

Interpretaciones de Jonás que enfatizan "compasión" y "perdón" suelen estar cargadas, implícita o a veces explícitamente, de implicaciones políticas y sociales:

Nínive, capital del imperio asirio a partir de Senaquerib, había quedado en la conciencia de Israel como símbolo del imperialismo, de la más cruel agresividad contra el pueblo de Dios... No representa al mundo pagano en cuanto tal, sino a los opresores de todos los tiempos. A ellos debe dirigirse Jonás para exhortarlos a la conversión y a ellos les concede Dios su perdón. Creemos que ésta es la única perspectiva válida para comprender la obra. No se trata de universalismo religioso ni de conciencia misionera o de apertura a los gentiles. El mensaje de este libro es mucho más duro y difícil de aceptar: Dios ama también a los opresores."[8].

Aunque estos comentaristas rechazan los enfoques de universalismo religioso, conciencia misionera y apertura a los gentiles, conclusiones parecidas pueden encontrarse entre aquellos que leen el libro desde estas perspectivas, también. Es difícil escapar a la implicación de una aceptación pasiva y sumisa de injusticia y opresión: Si Dios ama al opresor, ¿no deben los oprimidos seguir el ejemplo divino de compasión y tolerancia?

Estas interpretaciones no cuestionan la sinceridad del arrepentimiento de Nínive. Sin embargo, tomada al pie de la letra, la respuesta de la ciudad podría dudarse. El texto dice que el pueblo y el rey se arrepintieron, pero la principal manifestación de ello son el ayuno y el cilicio que echaron sobre

5 Cp. Steuernagel (1989), quien enfatiza la misión urbana y la evangelización de las ciudades.
6 García Cordero (1967), 1186-1200.
7 Jonás ha sido comparado con el hermano mayor de Lucas 15, con los obreros de la viña de Mateo 20, y con el siervo deudor que no perdonó a su consiervo. Allen (1976), pp. 178, 190.
8 Schokel y Sicre Díaz (1980) II, 1012.

sí mismos y sobre sus animales (3,5). ¿Jonás, como miembro de un pueblo oprimido por el imperio, habría percibido el arrepentimiento de los ninivitas mientras echaba cilicio sobre sus ovejas y bueyes? Tal vez le fue difícil sentir compasión para con los 120.000 niños[9] de Nínive si su propio hijo murió porque no pudo comprarle un frasco de remedios. Quizás le costaba compadecer el ganado gordo de Nínive si había sacrificado su última vaquita flaca para pagar los tributos que Nínive imponía sobre sus escasos ingresos o los intereses de la deuda externa que su país había incurrido con Nínive.

Si se toma la descripción del arrepentimiento de Nínive en sentido literal, Dios ha sido engañado y Jonás quiere decir exactamente lo que dice. No vale la pena ser profeta y proclamar justicia en nombre de un Dios blandito que escucha las palabras de la gente pero no mira sus corazones. Es "tardo en enojarse", eso sí. Generaciones han sufrido, pero Dios todavía no hace nada al respecto. Los ninivitas siempre podrán salir de la condenación usando palabras bonitas y presentando un buen espectáculo, pero después serán "los negocios como de costumbre". El rey y sus grandes siguen ejerciendo un poder tan absoluto que el pueblo cubre sus animales de cilicio y deja de echarle agua por decreto de ellos. ¿Qué significaba para los ninivitas y para el rey "convertirse de su mal camino y de la violencia que hay en sus manos" (3,8) si no había cambios institucionales, si la violencia institucional no estaba incluída? ¿Por qué esperaba Dios una compasión de parte de Jonás que no exigió en el caso de sus otros profetas, quienes difícilmente habrían aceptado el "show" de los ninivitas en el contexto de opresión imperial e injusticia internacional? (Cp. Is. 1,15-17; 58,5-6).

Sin embargo, una lectura detenida del texto revela que fue sin duda la intención del autor que su descripción del arrepentimiento de Nínive se leyera como simbólica. El cilicio y el ayuno significan lamentación y arrepentimiento sincero en muchos contextos bíblicos. La "violencia" mencionada en el decreto de arrepentimiento (3,7-8) es una palabra usada por otros profetas para hacer referencia a la opresión o pecado social, y las mismas letras en hebreo traducidas "pastar" pueden significar también "hacer maldad", aportando un doble sentido a esta parte central del decreto. Parece intencional una relación con Jeremías 36, donde el rey rechaza el mensaje del profeta. La respuesta de Dios (3,10) no hace alusión a la penitencia de los ninivitas -no se deja manejar por los hombres-, sino al hecho de que "se conviertieron de su mal camino". Se puede respetar esta descripción como un esfuerzo por pintar en pocas palabras un arrepentimiento amplio ("desde el mayor hasta el menor de ellos", 3,5) y profundo ("el rey se levantó de su silla, se despojó de su vestido, y se cubrió de cilicio", 3,6, posiblemente una alusión simbólica a cambios estructurales).

---

9 Algunos comentaristas sugieren que las "personas que no saben discernir entre su mano derecha y su mano izquierda", mencionadas en 4,11 quizás no son niños de tierna edad sino la población en general, "virtualmente niños" en comparación con los judíos ya que no han tenido las "ventajas espirituales" de Israel. Véase Allen (1976), p. 234; Magonet (1983), p. 97; Vijver (1987), p. 51.

Pero esta lectura simbólica del arrepentimiento de Nínive despierta dudas sobre una lectura demasiado literal de la reacción de Jonás, sugiriendo una dimensión simbólica en la ira que el profeta manifiesta en el capítulo 4. El libro de Jonás es una obra profunda de arte literario, como J. Magonet en particular ha mostrado[10]. La narrativa consiste en una estructura complicada de constantes alusiones, repeticiones y transformaciones que proyectan el relato hacia adelante de tal manera que cada escena refleja de alguna manera todo lo que la precedió, resaltando intencionadamente la relación entre secuencias a fin de crear un contraste con el pasado y usar verdades conocidas y aceptadas como base para un mensaje desagradable. La apelación implícita a profecías anteriores es un elemento importante en el significado del libro, una invitación al lector a entrar en diálogo con ideas y experiencias claves en la tradición bíblica.

JONÁS Y NÍNIVE

Sin negar la importancia de la misericordia y el perdón de Dios en la teología bíblica, el mensaje del libro de Jonás no puede ser meramente que Dios perdona a los que se arrepienten[11]. El capítulo 4 no sería necesario. El mensaje tampoco puede ser que los gentiles también son creaturas de Dios que merecen compasión. Jonás ya lo sabía, y declara que por ello huyó a Tarsis.

A pesar de esta afirmación de parte de Jonás, el lector sigue preguntándose por qué huyó de su vocación original. Amós consideró la vocación profética ineludible: "Si habla Yahvé mi Señor, ¿quién no profetizará? (Am. 3,8). Varios profetas protestaron sus vocaciones (Ex. 4,1.10; Jer. 1,6; Is. 6,5) pero Jonás es el único que se niega rotundamente, protestanto no con palabras sino con acciones. Ninguna razón se da en el primer capítulo, y solamente en el capítulo 4 llegamos a conocer parcialmente sus razones. La explicación deja claro que no fue por temor que Nínive no se arrepintiera o que Dios no tuviera compasión de la ciudad, pero su justificación omite un paso importante en su pensamiento: ¿Lucha por la justicia contra la clemencia de Dios? ¿Se preocupa por la futura relación de Nínive con Israel, anticipando destrucción a sus manos? ¿Prevee que la terquedad de Israel le hará quedar mal en comparación con la humildad de Nínive? ¿Teme por su reputación como profeta si su profecía no se cumple? ¿Se enoja porque la compasión de Dios ya no es posesión exclusiva de Israel, sino que se extiende a todas las naciones, incluso los enemigos de Israel? Aún no lo podemos saber. Sólo sabemos que su huida está relacionada de alguna manera con la confesión de su fe en 4,2.

---

10 Magonet (1983).
11 Goodhart (1985).

Esta confesión es tomada de Exodo 34,6. El texto es clave en la narrativa de la Ley de Sinaí porque permite la renovación de la alianza después del incidente del becerro de oro. Su uso aquí subraya el lugar central de la Ley en la comunidad religiosa del post-exilio y la importancia de la renovación de la alianza (cp. Neh. 9-10)[12]. Elementos de la fórmula vuelven a aparecer con frencuencia a través del Antiguo Testamento, especialmente en los Salmos y en textos post-exílicos, pero únicamente Joel 2,13 y Jonás 4,2 emplean las mismas palabras y sólo estos dos pasajes agregan la capacidad de arrepentirse del mal, concepto que se remonta a las tradiciones de Jeremías (cp. Jer. 18,7-8) y los deuteronomistas (cp. Sam. 24,16). En ambos libros el contexto es una última oportunidad de arrepentirse ante una destrucción amenazada: Joel emplea la frase como parte de una liturgia en el templo de Jerusalén; Jonás la extiende a los paganos de Nínive, pero en Joel la frase tiene el fin de evitar juicio y prolongar la vida, mientras que Jonás la cita a fin de justificar su propia muerte[13].

Al final de su queja en 4,3 Jonás pide la muerte en frases que recuerdan un deseo similar de parte del profeta Elías (1 Re. 19,4). Sin embargo, Elías habla así porque no logra convertir al pueblo de su idolatría, mientras que Jonás queda decepcionado con su éxito[14]. Jonás ya había mostrado anteriormente una propensión a buscar la muerte. Su ofrecimiento a los marineros en 1,12 no fue un sacrificio desinteresado para salvar la vida de personas inocentes, sino un paso más en el proceso de muerte iniciado (inconscientemente) con su huida. El texto señala que Jonás bajó a Jope (1,3), encontró una nave y bajó a ella, luego bajó al interior de la nave. La misma palabra aparece las tres veces en hebreo, y referencia al sueño profundo parece prefigurar el último descenso hasta el caos final en el capítulo 2, cuando el profeta afirma que bajó, "a los cimientos de los montes, y la tierra echó sus cerrojos sobre mí para siempre" (2,7). Sus afirmaciones de fe en 1,9 y 4,2 son de las más ortodoxas, pero siempre al confesar su religión Jonás está buscando la muerte.

Dos veces la divinidad cuestiona la actitud del profeta y dos veces Jonás afirma su deseo de muerte. Pero entre las dos ocurre el episodio del "ricino" qiqayón en hebreo. La segunda pregunta no enfoca directamente la actitud del profeta con respecto a Nínive, sino su actitud con respecto a la mata de "qiqayón" que pierde. Sin embargo, se menciona "la ciudad" tres veces en 4,5 como introducción al incidente, y nuevamente en el último versículo al final del incidente, de modo que el "qiqayón" sirve para aclarar y delinear la relación de Jonás con la ciudad. No se ha podido identificar esta

12 Véase Dozeman (1989), 207-8, 217. Wolff (1977), p. 49-50.

13 Dozeman (1989), 207-223. Nuestra discusión supone que Jonás cita a Joel, contra Magonet (1983), quien considera a Jonás la fuente original citada en Joel. Sus argumentos no toman en cuenta el contexto litúrgico de Joel y depende de sutiles análisis de sub-motivos y temas en Jonás, reconociendo que ambas posibilidades están abiertas dentro del marco estilístico de los dos escritores (p. 78).

14 Allen (1976), p. 229.

planta, y traducciones de "ricino" o "calabacera" son más bien suposiciones. Se ha sugerido que la dificultad en identificar la planta refleja la dificultad en identificar el problema detrás de la ira de Jonás[15].

La interpretación más común de las palabras de Yahveh al final del incidente (4,9-11) es la siguiente: "Tuviste lástima del qiqayón en el cual no trabajaste; cuánto más debo yo sentir lástima de Nínive que sí es obra mía". Sin embargo, la observación debe ser irónica, porque Jonás nunca tuvo lástima del qiqayón. Se alegró cuando le dió sombra y se desmayó cuando lo perdió, pero nunca le tuvo lástima. Lo que le molesta con respecto a la destrucción del qiqayón es la pérdida de su propia protección, su temor de quedar expuesto al calor del sol y la fuerza del viento. Tampoco Nínive en sí le preocupa a Jonás. Se trata de otra cosa, algún "qiqayón" no identificado[16], que representaba seguridad para él y que se destruyó cuando Dios perdonó a Nínive, dejando a Jonás expuesto y vulnerable.

Con base en la confesión tradicional de la naturaleza de Dios. Jonás insiste que huyó porque sabía lo que iba a ocurrir en el caso de Nínive. El profeta tiene el conocimiento especial de Yahveh que proviene no solamente de su experiencia personal sino de su tradición, un conocimiento de la naturaleza de Dios la experiencia de Israel. Se considera dueño de una verdad negada a los demás, especialmente a los no-israelitas. Sin embargo, el hombre que "sabe" en efecto no sabe[17]. Jonás resulta singularmente incapaz de anticipar lo que hace Yahveh a través de la narrativa. Son los paganos quienes "saben" efectivamente mucho más de Dios que el profeta, portador de su Palabra, sobre todo cuando preguntan en 3,9, "¿Quién sabe si se volverá y se arrepentirá Dios?" respetando la soberanía divina. La misma pregunta ocurre también en la liturgia de arrepentimiento en Joel 2,14, inmediatamente después de la fórmula de confesión citada por Jonás en 4,2. La alusión a esta liturgia dos veces en Jonás no puede ser mera coincidencia. La pregunta supone la confesión, sugiriendo que los ninivitas, sin "saber" el nombre de Yahveh, han comprendido cómo es.

Jonás manifiesta su desprecio por los paganos en el salmo que canta desde el vientre del pez, afirmando que "los que veneran vanos ídolos abandonan su hesed" (2,8(9))[18]. La palabra en hebreo se refiere a veces a la

---

15 Goodhart (1985), p. 52.

16 Esta discusión sigue en parte la interpretación del qiqayón en Goodhart (1985). Sin embargo, diverge con respecto a la identificación del qiqayón y la naturaleza de la relación entre Israel y Nínive. Goodhart considera que el judío es el que ha abandonado su idolatría para dirigirse en arrepentimiento al Dios hebreo. Identifica la idolatría como cualquier religión basada en sacrificios: sus reflexiones parecen partir de la autoconciencia de algunos sectores del judaísmo moderno, pero sin análisis exegético y sin establecer la presencia de dichos conceptos en el pensamiento judío del período bíblico.

17 Véase discusión de ambigüedades y anticipaciones, Magonet (1983), p. 89.

18 Diferencias en vocabulario y perspectiva han sido citadas para apoyar teorías que el salmo en capítulo 2 fue incorporado de manera secundaria al núcleo original del relato. Cp. Childs (1979), 419. Sin embargo, se puede demostrar que el salmo con su marco narrativo forma parte integral de la estructura del libro, estrechamente ligado con el resto de la narrativa en tema, motivos y terminología. Ackerman (1981); Christensen (1985) 217-231; Gruen (1978), 104; Magonet (1983).

gracia o misericordia de Yahveh (ocurre en este sentido en boca de Jonás en 4,2) y a veces a la fidelidad del israelita a la alianza. Pero los paganos de los capítulos 1 y 3 abandonan sus respectivos dioses y su violencia (opresión, falta de hesed) para esperar en la misericordia de Dios; es Jonás quien efectivamente venera un ídolo y abandona su hesed -en ambos sentidos, porque resiste la misericordia de Yahveh y huye de su propia vocación bajo la alianza. Magonet[19] señala que el salmo de Jonás se compone de recuerdos y citas de varios salmos canónicos. Pero, en el momento crucial de su 'descenso', el punto de mayor distancia de Dios, Jonás abandona las palabras de su tradición y habla de su desesperación en sus propias palabras- y precisamente en este punto Dios espera el encuentro con él. Cuando rompe con las fórmulas de la experiencia de su tradición para confrontar la realidad, Dios está allí. Igualmente, la proclamación del rey de Nínive va más allá de las formas tradicionales o rituales de su pueblo a un arrepentimiento ético que es lo que busca Dios.

El episodio del qiqayón ocurre mientras Jonás ocupa una enramada o sukkah que construyó para sí mismo al salir de la ciudad (4,5)[20]. Esta palabra alude a una antigua celebración litúrgica (Lev. 23,33-42) en la cual los israelitas se sentaban con alegría bajo enramadas para recordar su liberación de la tierra de servidumbre. La enramada simboliza la larga marcha hacia la liberación del pueblo de Israel, pero Jonás se sienta allí para esperar la destrucción de un pueblo que busca la liberación. La palabra sukkah también puede ser traducida "tienda" o "tabernáculo" y a veces hace alusión al templo de Jerusalén (Sal. 76,3) o la protección divina en general (Sal. 31,20). Ya en el vientre del pez el profeta manifestó el dominio del templo en su pensamiento. Lamentó que no volverá a contemplar el templo (2,5), se consoló porque su oración llegó al templo (2,7) y prometió agradecer su salvación ofreciendo sacrificios y pagando votos (2,9). Al final, cuando Jonás construye su enramada, o pequeño templo, marcando los límites de su existencia y su seguridad, éste no le da la protección que Jonás espera. Asimismo, el qiqayón, en vez de darle liberación del mal, más bien revela su idolatría. Jonás hace un ídolo, un qiqayón, de su tradición, de su anti-idolatría y de su propia identidad.

La relación entre Israel y Nínive es ilustrada en el uso sutil de los nombres "Yahveh", y "Dios" (elohim) para hacer referencia a la divinidad

---

19 Magonet (1983), p. 101.

20 El versículo 4,5 plantea algunos problemas exegéticos. Si Jonás sabe que Dios perdonó a los ninivitas, ¿por qué se sienta en la sommbra para ver lo que acontecerá? Este versículo sigue lógicamente después de 3,4, pero pocos aceptan la teoría que fuera trasladado a su ubicación actual. Más bien la explicación se encuentra en factores estructurales: la unidad y simetría del incidente del qiqayón y el encuentro con Yahveh-Dios. Jonás reacciona de igual manera en el capítulo 1, donde también conoce la palabra de Dios pero huye, buscando un resultado diferente. Asimismo, se puede preguntar por qué razón hacía falta el qiqayón si Jonás ya disfrutaba de la sombra de su enramada. Aunque muchos enfatizan el egoísmo de Jonás, quizás el autor señala también que la enramada, con todo lo que significaba en la tradición y el culto, no era suficiente sin el qiqayón, el cual comenzó de manera positiva y sólo después se desvirtuó.

a través del libro[21]. Es evidente que estos nombres se refieren a un mismo y único ser divino y que el uso de ellos es sistemático y no casual. "Yahveh", nombre revelado a Moisés, evoca la alianza con Israel y es el término preferido para la relación divina con Jonás. "Dios", en cambio, es un término más general usado para encuentros de paganos con la divinidad cuando estos aún no tienen conocimiento de la alianza y la revelación de "Yahveh". Dos veces Jonás mismo afirma la identidad de "Yahveh" y "Dios" (1,9; 2,6(7)), y cuando confiesa a los marineros que "Yahveh" es "el "Dios" del cielo", estos de allí en adelante se relacionan con "Yahveh" (hasta el punto de ofrecer sacrificios, hacer votos y preocuparse por su Ley con respecto a sangre inocente). Al principio del capítulo 4 Jonás está en la relación tradicional del israelita con "Yahveh". Sin embargo, el conflicto entre Jonás y "Yahveh" afecta su relación. El que prepara el qiqayón es "Yahveh Dios", término tradicional que recuerda al lector la identidad ya establecida entre los dos nombres y sus diversos usos. Jonás se alegra del qiqayón, así como se goza de su relación privilegiada con "Yahveh", sin percatarse de que él mismo ya no está en relación con "Yahveh" sino con "Dios" al igual que los paganos. La nueva idolatría de Jonás le lleva por un mal camino, le convierte en ninivita en un nivel nuevo y más peligroso, precisamente por el conocimiento que tiene de Yahveh.

ISRAEL Y NÍNIVE

Desde esta perspectiva, todas las interpretaciones anteriores son parciales, fundadas en la diferencia entre israelita y pagano, judío y gentil, que el libro pone en tela de juicio. Ser israelita no es cuestión de nacer en cierta región o pertenecer a cierta raza. ¿No había Nínive reaccionado en una manera típicamente israelita? Los israelitas son ex-ninivitas. Hay una profunda continuidad entre Israel y Nínive, una relación que no es histórica, sino dinámica. Israel es lo que Nínive empieza a ser cuando se convierte de su mal camino. Nínive es lo que Israel está en peligro de ser, nuevamente, si permite que esta transformación sea vaciada de su contenido liberador y reducida a una nueva idolatría[22]. Al insistir en la destrucción de Nínive, Jonás exige destrucción para sí mismo. Este es el significado simbólico del movimiento hacia abajo en los capítulos 1 y 2 y la doble petición de muerte en el capítulo 4.

---

21 Se abandonó hace tiempo el intento de descubrir fuentes literarias en el cambio de los nombres de Dios. Eissfeldt (1965) consideró el uso de los nombres "totalmente inexplicables". La naturaleza sistemática de los cambios indica que no se trata de accidente o capricho, sino de un significado dentro de la estructura del capítulo y del libro en general. Algunos sugieren una distinción entre una teología de creación y una teología de elección (Childs, Mora). Otros ven "Yahveh" como un nombre que evoca compasión y misericordia; "Dios" evoca disciplina y castigo, o bien trascendencia (Bos, Magonet). Estas propuestas no explican de manera convincente la delicada interrelación entre los nombres en el capítulo 4.

22 Goodhart (1985), pp. 55-57.

El libro es una exploración del significado de Israel, la naturaleza de la alianza y su lugar en el pensamiento del pueblo post-exílico. La propia estructura del libro puede verse como una reflexión profética sobre la historia de Israel. No es necesario tratarlo como alegoría para encontrar reflejos de la historia de Israel, el pueblo que huyó de su vocación original para ser "como todas las naciones" (1 Sam. 8,5). La actuación de los grandes imperios en su historia, como grandes vientos que levantan tempestades, se comprenden en todas las tradiciones como intervención de Yahveh (cd. Is. 7,18-20; 10,5; Jer. 1,14-16; Am. 3,11-15).

En cuanto al pez, los intérpretes modernos suelen tomarlo como un toque de humor irónico no relacionado directamente con el mensaje del libro. Descartan, generalmente sin discusión, la posibilidad de un significado simbólico[23]. Sin embargo, el retorno de Judá a su tierra después de ser "engullido" por el imperio de Babilonia debió parecer un milagro tan grande como el de un hombre que viviera después de ser engullido por un pez. La mayoría de los pueblos (incluyendo Israel del norte, llevado cautivo a Asiria) no sobrevivió bajo estas circunstancias; se asimilaron al nuevo ambiente y desaparecieron del escenario de la historia. El incidente del pez divide el relato de Jonás en dos partes de estructura paralela. En cada una Dios habla y Jonás responde; luego siguen eventos relacionados con otras personas que llegan a una resolución dramática a la cual Jonás responde, interpretando el evento. En ambas partes Dios tiene la última palabra[24].

En Jeremías 51,34 se habla del rey de Babilonía como un dragón que tragó al pueblo en el exilio, y en Jeremías 41,44 Dios dice, "Juzgaré a Bel en Babilonia, y sacaré de su boca lo que se ha tragado". Si bien es cierto que el vocabulario en estos pasajes no es el mismo que se usa en Jonás[25], la similitud de tema llama la atención y sugiere que esta imagen circulaba en la época del retorno como metáfora para el exilio, adaptada libremente en las tradiciones literarias (cp. la imagen de Israel como esposa infiel en Oseas, Jeremías y Ezequiel). El pez en Jonás no representa principalmente un castigo sino, más bien, un vehículo de salvación, pero esta idea puede encontrarse también en escritos exílicos y post-exílicos[26].

---

23 Comentaristas generalmente dan por sentado que una lectura que relacione el pez con el exilio es alegórica. Para Wolff (1986), sería "inadmisible" interpretarlo como alegoría del exilio en Babilonia a la luz de Jeremías 51,34-44. Gottwald (1985) dice, sin otro comentario, "Tampoco puede ser considerado" una alegoría de Israel regresando del exilio pero dejando de tener compasión de las naciones". Para Allen (1976), la idea de relacionar el pez con el exilio tuvo que ser abandonada "si tan sólo porque algunas partes del relato no caben en ningún marco alegórico". Aunque reconocen otros significados simbólicos, ninguno de estos estudios considera la posibilidad de una alusión al exilio en la interpretación del relato como parábola o narrativa didáctica. Newsome (1984) cita la interpretación histórica del pez en forma positiva, pero no deja de referirse a ella como alegoría.

24 Magonet (1983), p. 53.

25 La posible relación con Jeremías 51,34.44 fue planteada por Smart (1956), p. 888, quien considera el relato una parábola, pero ha sido generalmente rechazada, muchas veces con sorna. Véase por ejemplo, Wolff (1986), p. 139.

26 Señalado por Allen (1976) como motivo adicional de rechazar cualquier posible alusión al exilio (p. 181). "Si es que el pez significa algo", dice Allen dudosamente, es heilsgeschichte, intervenciones de gracia y poder de parte de Yahveh en favor de Israel durante su historia pasada. Allen no explica por qué el exilio y el retorno no serían considerados de importancia sobresaliente dentro de esa historia pasada.

El retorno era concebido inicialmente como una nueva oportunidad de vivir como el pueblo de Yahveh, pero estudios de las distintas corrientes literarias y teológicas de tradiciones, apoyadas por diversas categorías de líderes en la comunidad judahita restaurada, indican que la Ley y los Profetas como colecciones canónicas representaban dos diferentes puntos de vista con respecto a la ley y culto entre grupos rivales que protagonizaron una lucha por el control del templo y el poder político, económico e ideológico en la comunidad judía del post-exilio[27]. La perspectiva dominante de la ley era la de una élite que tenía que colaborar con la administración imperial persa: las instituciones de Dios fueron dadas "de una vez para siempre" para un Israel incambiable, y el culto respondía principalmente a males naturales y contaminación. Por su parte, la perspectiva de los Profetas, incluyendo los deuteronomistas y quizá un sacerdocio secundario "levítico", hacía hincapié en la justicia social y se caracterizaba por "un sentido de la contingencia y ambigüedad de eventos e instituciones que evoca flexibilidad y humildad de mente y exige constante evaluación crítica del poder opresor u obsoleto"[28]. Es evidente que el libro de Jonás comparte la perspectiva "profética", en la cual el culto depende de arrepentimiento y compromiso moral, como también de una aguda percepción de la historia, a fin de responder a la maldad e iniquidad humana, tanto a nivel individual como en estructuras de poder[29].

Elementos estructurales en el texto de Jonás, analizado especialmente por Magonet, refuerza el énfasis de la acción histórica de la Palabra de Dios[30]. La repetición de la palabra "palabra" (dabar) de Yahveh, y la frecuente repetición de las palabras que éste pronuncia, indican que su Palabra permanece presente y activa hasta que se cumple, y únicamente Yahveh la puede anular. La expresión de Jonás en 4,2, lit., "¿No fue ésta mi palabra?" asume las proporciones de una apropiación humana de la Palabra que pone el escenario para el conflicto que sigue entre Jonás y la divinidad. Los múltiples usos de ra ah, "ser/hacer mal", no pueden reproducirse en buen castellano. El mal en Jonás no es estático, sino dinámico; no se restringe a los ninivitas, sino que sobreviene al portador de la Palabra de Yahveh (cp. 4,1, lit., "Y le fue mal a Jonás un gran mal", y 4,6 "para liberarle de su mal") y suscita un interrogante sobre hasta qué punto aun el justo castigo de Dios puede ser mal (3,10). Estas repeticiones ponen los diversos sentidos de la palabra en interacción para crear un tejido, deliberadamente ambiguo, de conceptos relacionados con la naturaleza y origen del mal.

---

27 Gottwald (1985), pp. 4461-63.
28 Ibid.
29 Ibid. Gottwald identifica estas distinciones con los respectivos sistemas de "contaminación" y "deuda" propuestas en Belo (1981), pp. 37-59.
30 Magonet (1983), pp. 17-31.

En efecto, el libro enfoca la polaridad fundamental del bien y el mal, la vida y la muerte, estrechamente vinculada con una serie de oposiciones relacionadas. Algunas de estas oposiciones secundarias son explícitas y sobresalientes:

Bien	Mal
Vida	Muerte
Salvar	Destruir
Subir	Bajar
Compasión	Enojo

El contraste entre el bien y el mal es identificado explícitamente como un contraste entre vida y muerte: no solamente por la yuxtaposición de las ideas en 4,2 y 4,3, sino por la experiencia de muerte y vida en el pasado del mismo profeta, expresada simbólicamente en el contraste entre "bajar" y "subir". Estos contrastes mayores se resumen al final en el contraste entre la lástima que salva la vida, haciendo bien, y el enojo que quita la vida, haciendo mal. En este sentido es iluminador notar la posición de otras oposiciones secundarias en la estructura profunda:

Conocimiento de Yahveh/Dios	"Violencia"/dioses
Fidelidad	Desobediencia
Conocimiento	Desobediencia
Universalismo	Particularismo
Experiencia	Tradición

No nos sorprende encontrar "conocimiento" de Dios en la columna de la vida y el bien, aunque es interesante y diciente que el término de contraste es doble: los marineros abandonan sus dioses al conocer a Yahveh; los ninivitas abandonan su violencia. Las semejanzas entre el capítulo 1 y el capítulo 3 son suficientes para mostrar que en la mente del autor la violencia es una equivalencia entre los dos términos. La fidelidad es obediencia a las implicaciones liberadoras del conocimiento de Dios y la relación entre la primera y la segunda plantea otra oposición: Jonás conoce pero no obedece; los paganos no conocen pero obedecen. En parte, entonces, el libro suscita relación implícita: ¿es mejor conocer, aun sin obediencia, u obedecer, aun sin conocimiento? Y contesta implícitamente que el conocimiento es obediencia; sin obediencia no hay verdadero conocimiento y los que obedecen conocen sin saberlo. Así, pero con mayores dudas, el libro suscita también el interrogante de la exclusividad de la relación de Yahveh con un solo pueblo. (Jonás es rebelde y hasta ignora la verdadera naturaleza de Yahveh, a pesar de la revelación que ha recibido; pero sigue siendo el único portador de la Palabra divina para los paganos, aun en medio de su rebeldía). La implicación es que la alianza se cuenta básicamente entre las estructuras

que apoyan la vida, pero si se descuida puede convertirse en una desvalorización y negación de la vida. Sin resolver en forma final este interrogante, el libro lo reformula en un contraste entre la actualidad de un compromiso con Dios en la experiencia histórica y vivencial frente a la abstracción de un compromiso con tradiciones (e instituciones) descontextualizadas y muertas, y la resolución de esta oposición no admite dudas.

La fe de Jonás se había reducido a una mera creencia, desvinculada de sus propias acciones concretas y de la realidad histórica del pueblo del cual formaba parte. Citó las tradiciones del éxodo sin percibir la relación entre los ninivitas y aquel movimiento popular que salió de Egipto con Moisés y dio origen a sus propias tradiciones. Desde Moisés hasta Nínive el pueblo es protagonista de la historia en un impulso siempre renovado por la justicia, la paz y el bienestar colectivo. Movimientos cívicos, educativos, ecológicos, comunitarios, por los derechos humanos, culturales, feministas, negritudes, indígenas, campesinos, artísticos, estudiantiles son los "ninivitas' de hoy que manifiestan una "fe" no reconocida que hace enormes sacrificios, rechazando la violencia y el dominio sobre otros, para desarrollar su propia dinámica en la lucha por la vida y por estructuras de participación plena en todos los niveles de la sociedad por el bien de todos[31].

El concepto institucional-tradicional de su fe llevó a Jonás a valorar la doctrina por encima del testimonio de la fe y la disciplina por encima de la fraternidad (aun cuando se trataba de su propia muerte, 1,12; 4,3). La fe de Jonás estaba sobrecargada de esquemas y nostalgias del pasado. Yahveh-Dios a través del qiqayón pretendió desmitificar este mundo de nostalgia para que Jonás comprendiera las necesidades del pueblo ninivita como parte esencial de su propio compromiso con Yahveh. En su concepto restringido de la acción del Dios que él había convertido en propiedad privada, Jonás era incapaz de celebrar la realidad del sentido de vida y esperanza de los ninivitas o ver su salvación como uno de los signos del reino. Dijo Monseñor Romero: "Y cuando el sectarismo impide establecer un diálogo y alianza con otro tipo de organizaciones populares, entonces lo más grave es que se convierte una posible fuerza del pueblo en un osbtáculo para los mismos intereses del pueblo y para un cambio social profundo"[32].

Aquella "compasión" divina que es el triunfo de la vida sobre la muerte, el bien sobre el mal. El "universalismo" del libro de Jonás es más bien una especie de ecumenismo que va más allá del diálogo intereclesial, dentro de una opción política, económica y cultural que rechaza la "violencia" y proclama el derecho a la vida plena de todos. Se trata de un verdadero pluralismo, unidad en diversidad, que respeta el derecho de ser diferente[33] y no deja de lado las realidades de culturas distintas dentro de una cultura y

31 Fals Borda (1987), pp. 133-37.
32 Carta Pastoral N. 49, citada en De Wit (1987), p. 127.
33 Véase Gómez de Souza (1990), p. 23.

religión dominante. Busca formas democráticas, desinteresadas y eficaces, de lograr intereses comunes: tierra, trabajo, salud, vivienda. Asume las necesidades del pueblo en lo cotidiano como acto de fe a la vez que cuestiona el dualismo del orden establecido que justifica el privilegio de una reducida élite y deja fuera a las inmensas mayorías, o los sacrifica ante los ídolos de la ganancia y el poder[34].

Jonás no era profeta falso porque su profecía de destrucción no se cumplió. Lo era en la medida que presentara la sociedad existente como la única posible, donde la muerte, la miseria y la violencia tuviera la última palabra, donde todo era ordenado y establecido desde antemano y ni siquiera Dios podía cambiar. El libro de Jonás no es un libro profético porque relata la historia de un profeta, ni porque analiza la relación entre Israel y los profetas, sino porque desmistifica el espíritu profético en sí y contemporiza la tradición bíblica para una nueva generación como respuesta a una crisis de fe y vida en la comunidad de fe.

Alicia Winters
Apartado Aéreo 6078
Barranquillas
Colombia

Bibliografía

Ackerman, James S., "Satire and Symbolism in the Song of Jonah", **Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith**", ed.Baruch Halpery y Jon D. Levenson (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1981), pp. 213-246.

Allen, Leslie C., **The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah**, The New ICC on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1976).

Arango, Horacio y Gabriel Ignacio Rodríguez, :La Solidaridad, camino hacia la paz y el desarrollo", **Solidaridad, Opción por los Pobres y Liberación** (Bogotá: CINEP, 1988), pp. 9-33. (22).

Belo, Fernando, **A Materialist Reading of the Gospel of Mark** (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1981).

Bos, Johanna W.H., **Ruth, Esther, Jonah**, Knox Preaching Guides (Atlanta: John Knox Press, 1986).

Chils, Brevard, **Introduction to the Old Testament as Scripture** (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

34 Véase Red Latinoamericana de CPID, *"Aliados en la Esperanza": Elementos para una análisis de la coyuntura latinoamericana*, Consejo Mundial de Iglesias (Bogotá: 1989).

Christensen, Duane L., "The Song of Jonah: A Metrical Analysis" JBL 104/2 (1985) 217-231.

De Wit, Hans, **Caminando con los profetas** (Santiago: Editorial Rehue, 1987).

Dozeman, Thomas B., "Inner-biblical Interpretation of Yahweh's Gracious and Compassionate Character", JBL 108/2 (1989) 207-223.

Fals Borda, Orlando, **Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual**, 3ª ed. (Bogotá: Carlos Valencia, 1987).

García Cordero, Maximiliano, **Biblia comentada III, Libros Proféticos**, (Madrid: B.A.C., 1967).

Gómez de Souza, Louis Alberto, "Elementos éticos emergentes en las prácticas de los movimientos sociales", Páginas 104 (Agosto 1990), pp. 17-28.

Goodhart, Sandor, "Prophecy, Sacrifice and Repentance in the Story of Jonah", Semeia 33 (1985) 43-63.

Gootwald, Norman K., **The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introducción** (Philadelphia: Fortress, 1985).

Gruen, Wolfgang, **El Tiempo Llamado "Hoy": Una Introducción al Antiguo Testamento**, (Madrid: Ed. Paulinas, 1978).

Magonet, Jonathan, **Form and Meaning, Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah** (Sheffield: Almond Press, 1983).

Mora, Vincent, **Jonás**, 2ª ed. Cuadernos Bíblicos 36 (Estella: Ed. Verbo Divino, 1984).

Newsome, James D., **The Hebrew Prophets** (Atlanta: John Knox, 1984).

Red Latinoamericana de CPID, **Aliados en la Esperanza: Elementos para un análisis de la coyuntura Latinoamericana**, (Bogotá: Consejo Mundial de Iglesias, 1989).

Schokel, L. Alonso y Sicre Díaz, J.L., **Profetas, Introducción y Comentario** (Madrid: Cristiandad, 1980).

Smart, J.D., "Jonah", Interpreter's Bible IV (Nashville: Abingdon, 1956), pp. 869-894.

Steuernagel, Valdir R., "Ninive: O encontro de una ciudad con a compaixao" **Boletín Teológico**, N. 9 (1989), 12-22.

Tonello, Nelson, "Jonas... ¿Por qué resmungas contra o evangelio?" Palavra Partilhada, v. 8, N. 3 (1989), pp. 31-36.

Vijver, Enrique, "Jonás: ¿Profeta o Payaso? Cuadernos de la Aurora (Buenos Aires: Aurora, 1987).

Wolff, Hans Walter, **Obadiah and Jonah: A Commentary**, Trad., Margaret Kohl (Minneapolis: Augsburg, 1986).

LA MUJER EN LA BIBLIA: OPRESIÓN Y LIBERACIÓN

Carmiña Navia Velasco

Es innegable que para nosotras las mujeres creyentes la Biblia significa un camino de vida revelado por Dios. *Desde* y *Para* la historia de la humanidad. Pero la Biblia está compuesta de múltiples textos vivenciados y escritos a lo largo de muchos siglos y en medio de situaciones muy diversas. Algunas veces una feminista del siglo XX puede encontrarse con pasajes que la hagan pensar que el texto bíblico sacraliza y bendice la situación de desigualdad y opresión de la mujer. La cuestión sin embargo no es simple.

A pesar de su composición variada y diversa la Biblia constituye literaria e históricamente una unidad. Unidad que se lee en la dialéctica de algunas oposiciones claves:

VIDA		MUERTE
LIBERACION	V.S.	OPRESION
CONVERSION		PECADO

La Biblia pues, constituye un camino de liberación para la mujer.

Pero este camino se tejió y se reveló en medio de luces y sombras, en medio de ambigüedades y luchas, en medio de imposiciones y resistencias. Hoy empieza a escribirse la historia rescatando el punto de vista de la mujer: empezamos a saber entonces que la lucha entre los sexos ha estado siempre presente manifestándose de diferentes formas. La mujer ha resistido aunque casi nunca ha logrado imponerse. La Biblia es producto de ese proceso.

No podemos pensar que en el texto bíblico encontremos situaciones que "se corrijan" unas a otras. Encontramos por el contrario un proceso. Un proceso del cual alcanzamos a ver retrocesos, avances, oscuridades, libera-

ciones. En medio de ese proceso se teje la revelación de Dios para nosotras hoy. Y con esta lectura intentamos iluminar ese proceso.

Esta lectura tiene algunos limitantes: algunas veces aislamos "pasajes", nos lo impone así la temática. La lectura fundamentalista funciona precisamente descontextualizando textos. Nosotros intentamos evitar esto precisamente contextualizándolos. Leemos además desde la opresión de las mujeres latinoamericanas: esto determina nuestra búsqueda y nuestras preferencias —_ nos interesa fundamentalmente iluminar y comprender la fe y la vida de la mujer de nuestro pueblo.

1. SITUACIONES DE OPRESIÓN

En la Biblia se nos muestran muchas ocasiones en las que la mujer es oprimida, por muchas razones, como ya lo dijimos: porque hizo parte de un pueblo repetidamente esclavizado y porque ella es las más de las veces "pobre entre los pobres". Algunas de estas situaciones impactan especialmente, es el caso del crimen perpetrado contra la concubina del levita de Efraim, caso que se nos narra en Jueces, capítulo 19. Se trata de una ocasión en la que la situación de desamparo de la mujer queda patente: a pesar de ser una mujer rebelde, capaz de tomar decisiones -ha abandonado a su marido-, se encuentra indefensa ante la voluntad y arbitrariedad del varón, no puede hacer nada para salvarse. Lo que más llama la atención en la historia es sin embargo, la actitud del marido: el hombre que la tiene a su cuidado, el hombre que debe responder económica y moralmente de ella, la entrega al escarnio público para salvar su propio pellejo. El texto no nos habla para nada de un castigo o una ley que proteja la suerte femenina, la vida de esta mujer se pierde impunemente en el anonimato de su nombre y en el anonimato de la noche.

Tenemos que pensar que esta historia refleja una realidad muy concreta, es un texto producto de condiciones económico-sociales en las cuales la mujer tiene un status inferior, sobre todo un status de dependencia radical. El hecho de que el libro de los Jueces recoja este relato, se convierte en denuncia, denuncia que atraviesa los siglos y llega hasta nosotros. Desde estas páginas del texto bíblico la suerte de esta anónima mujer clama justicia.

Pero no todos los pasajes en los cuales la mujer aparece oprimida pueden leerse de la misma manera. Hay ocasiones en que la ambigüedad del mensaje permite manipular las cosas en contra de la mujer. Y eso ha ocurrido muchas veces en la historia, se trata de confrontaciones ideológicas que muestran la lucha de los sexos y que al ser utilizadas de X manera permiten la "sacralización" de la desigualdad. El problema más fuerte está no tanto en los textos mismos, cuanto en la lectura machista y androcéntrica que se ha hecho de ellos durante siglos.

Esto ha pasado concretamente con algunos relatos del Génesis, su

"funcionamiento" en la historia y en la religión ha dependido de confrontaciones precisas y por tanto ha variado según los momentos y las circuntancias.

El relato de la caída: Génesis 3,1-21, inscrito en la unidad más amplia de los relatos de la creación y el origen de la humanidad, se ha constituido en un texto definitivo en las polémicas antifemeninas. Modernamente hay autores[1] que niegan que el texto tenga una óptica machista, su planteamiento se desarrolla en el sentido de que este relato con su carácter primitivo y pintoresco, al introducir la dinámica: mujer / hombre / serpiente, está haciendo énfasis en el hecho de que el mal, el pecado, es un problema ante todo *relacional* y que por ello mismo, el peso del castigo cae también sobre las relaciones. Esta perspectiva para comprender el papel de la mujer en el relato de la caída me parece que puede explotarse mucho.

Sin embargo la lectura que al interior de la Iglesia y de la tradición ha dominado no es ésta y el texto en cuestión ha estado en el corazón de muchas polémicas sobre el papel de la mujer en la sociedad y en la Iglesia y sobre una supuesta debilidad moral de la mujer frente al varón.

La caída del Adán y Eva, narrada en detalle en el Génesis, pertenece a la tradición literario-teológica conocida con el nombre de Documento Yahvista. Este documento recoge tradiciones del reino-sur y fue puesto por escrito en Judá, más o menos en el siglo IX a.C. Hay cierta discusión sobre la fecha exacta de su composición escrita: la tendencia alemana lo ubica en el siglo VIII (antes del 721), en tanto que una tradición más católica (Schökell entre ellos), habla del siglo X. Tenemos que pensar que aunque su escritura sea algo posterior, el texto está reflejando situaciones y mentalidades de un conjunto más amplio: el reino de Judá, siglos X a VIII. El sur, frente al norte reclamó siempre la "ortodoxia", la "oficialidad" y en ese terreno del orden oficial, la mujer en Israel siempre estuvo perdiendo, por otro lado, estamos ubicados en una época de derrota femenina: hay preponderancia de la ciudad y con ello de modos de producción en los que el poder de la mujer ha disminuído, es pleno auge de la monarquía y no llegamos aún a los siglos en que la resistencia femenina en el mundo greco-romano se hizo fuerte. Es indudable que todo ello se filtra en el texto en cuestión. Sin embargo las lecturas que de él hagamos pueden ser muy distintas y así lo ha demostrado la historia.

Elaine Pagels, profesora de la Universidad de Princenton, ha realizado, en su libro "Adan, Eva y la Serpiente", un estudio muy detallado e interesante de cómo en los primeros siglos de la Iglesia, la lectura que se hace de los tres primeros capítulos del Génesis sufre un vuelco total: "A partir de estas investigaciones llegamos a la conclusión de que durante los primeros cuatrocientos años de nuestra era, los cristianos consideraban que la libertad

1 Hans de Wit: "He visto la humillación de mi Pueblo. Relectura del Génesis desde América Latina". Editorial Amerindia, Chile.

era el mensaje primordial de Génesis 1-3: libertad en sus muchas formas, incluyendo el libre albedrío, la libertad de las obligaciones sociales y sexuales, la libertad con respecto al gobierno tiránico y al destino, y el dominio de uno mismo como fuente de tal libertad. Como demuestro en el capítulo 5, este mensaje cambió con San Agustín... Algunos cristianos que en otro tiempo habían proclamado con insolencia la libertad frente a sus perseguidores, se encontraban ahora con que su vieja retórica -e incluso su concepción tradicional de la naturaleza humana y su relación con el orden social y político- ya no correspondía a sus nuevas circunstancias, que los habían convertido en aliados del emperador. En un mundo en el que los cristianos no sólo eran libres para profesar su fe, sino que estaban oficialmente alentados a hacerlo, San Agustín entendió la historia de Adán y Eva de modo muy distinto al de la mayoría de sus predecesores judíos y cristianos. Lo que durante siglos se había considerado una historia de la libertad humana, en sus manos se convirtió en una historia de la esclavitud humana. La mayoría de los judíos y cristianos coincidían en que en la creación Dios otorgó a la humanidad el don de la libertad moral, y el mal uso que Adán y Eva hicieron de ella acarreó la muerte para su descendencia. Pero San Agustín fue todavía más lejos: el pecado de Adán no fue sólo la causa de nuestra mortalidad sino que nos costó la libertad moral y corrompió irreversiblemente nuestra experiencia de sexualidad..."[2].

Si nos detenemos un poco en las relaciones intertextuales intrabíblicas, podemos ver que este debate alrededor del texto de la creación se remonta al judaísmo anterior a nuestra era y encontramos tendencias y textos marcadamente antifemeninos que reposan sobre una particular lectura del papel de la mujer en "la caída".

El texto bíblico que más cruda y claramente concreta esta mentalidad lo encontramos en el capítulo 25 de Eclesiástico:

"Ninguna herida como la del corazón,
ninguna maldad como la de la mujer,
ninguna pelea como la de las rivales,
ninguna venganza como la de las émulas;
no hay veneno como el de la serpiente
ni hay cólera como la de la mujer:
más vale vivir con leones y dragones
que vivir con mujer pendenciera.
La mujer iracunda deforma su aspecto
y pone cara hostil como de osa:
cuando su marido se sienta con los compañeros
suspira sin poderse contener.

2 Elaine Pagels: "Adan, Eva, La Serpiente". Editorial Crítica, Barcelona.

Pocas maldades como la de la mujer:
que le toque en suerte un pecado:
cuesta de arena para pié de anciano
es mujer charlatana para marido paciente.
No tropieces por la belleza de una mujer
ni te dejes cazar por sus riquezas:
es una infamia y una vergüenza
que la mujer sustente al marido.
Corazón abatido, rostro sombrío,
pena del alma, es la mujer malvada;
brazos débiles, rodillas vacilantes,
cuando la mujer no hace feliz al marido.
Por una mujer comenzó la culpa,
y por ella morimos todos.
No abras las compuertas al agua
ni des confianza a mujer malvada;
y si no quiere someterse a tí,
córtala de tu propia carne.

Dichoso el marido de una mujer buena:
se doblarán los años de su vida.
La mujer hacendosa hace prosperar al marido,
el suplirá sus días en paz.
Mujer buena es buen partido
que recibe el que teme al Señor:
sea rico o pobre estará contento
y tendrá cara alegre en toda sazón.
Tres cosas teme mi corazón
y una cuarta me asusta:
calumnia de la ciudad, motin popular,
acusación falsa, son peores que la muerte.
Mujer que envidia a otra es pena y dolor del corazón.
(lengua mordaz es común a los cuatro).
Mujer malvada es yugo que dá sacudidas,
el que se la lleva agarra un alacrán.
Mujer borracha es grave molestia,
y no puede ocultar su infamia.
Mujer adúltera tiene ojos engreídos,
y se la conoce en los párpados.
Vigila bien a la moza impúdica,
para que no aproveche la ocasión de fornicar;
guárdate de sus ojos impudentes,
y no te extrañe que te ofenda.
Porque abre la boca como viajero sediento

y bebe de cualquier fuente a mano;
se sienta frente a cualquier estaca
y abre la aljaba a cualquier flecha.
Mujer hermosa deleita al marido
mujer prudente lo robustece;
mujer discreta es don del Señor;
no se paga un ánimo instruído;
mujer modesta duplica su encanto;
no hay belleza que pague un ánimo casto.
El sol brilla en el cielo del Señor,
la mujer bella en su casa bien arreglada;
lámpara que luce en candelabro sagrado
es un rostro hermoso sobre un tipo esbelto;
columnas de oro sobre plintos de plata
son piernas firmes sobre pies hermosos"
(Eclesiástico 25,13-26,18).

A las mujeres, es indiscutible que nos resulta difícil leer este texto. Para digerirlo mejor tenemos que situarlo: las coordenadas de su producción, las condiciones históricas en que tuvo lugar, pueden ayudarnos a relativizar el impacto.

El libro de Eclesiástico hace parte de lo que comunmente llamamos "sabiduría" o literatura sapiencial. Escuchemos algo sobre este género: "Todos los escritos sapienciales tienen paralelos más o menos estrechos en la literatura sapiencial de Mesopotamia y de Egipto. Los temas de esta literatura se parecen de nación en nación. En el caso de los escritos sapienciales más antiguos de Israel se evitan los temas característicos de la tradición israelita como serían el éxodo o la elección de Israel, y se favorecen más bien los temas de valor universal, como son la sabiduría y la creación. En la literatura sapiencial de los pueblos del antiguo cercano Oriente más que en cualquier otra área de su producción cultural se puede apreciar que se trata de una sola cultura de la cual las expresiones nacionales no son sino variantes.

"La explicación de este fenómeno está en el contexto social de la producción de esta literatura. Los sabios componían una clase educada que vivía de la venta de sus servicios a los estados de su tiempo. Eran los profesionales de la antigüedad. Sabían leer y escribir. Algunos sabían otros idiomas y podían escribir la correspondencia diplomática de los reyes a cuyo servicio estaban. El género literario favorito de estos sabios es la colección de proverbios.

"Es importante vincular la naturaleza de la literatura sapiencial de Israel con este contexto social de su producción. Así podremos entender su exaltación de la sabiduría, y ésta concebida como una orientación prudente para la vida. El sabio vive de su conocimiento; es natural que la considerara

de máxima importancia. Los sabios vivían de su capacidad de persuadir a sus señores de que sabían. De ahí la importancia en esta literatura de saber hablar y saber callar. (Pr. 22,1). Los sabios no tenían como los campesinos, posesión de sus instrumentos de producción. Tampoco tenían como los reyes ningún poder propio. Vivían de la venta continua de sus conocimientos. Esto explica la naturaleza conservadora de la sabiduría, que no debía ofender a sus superiores. El aspirante a cargos públicos es aconsejado que a toda costa evite provocar la ira del rey. La religión del sabio tiene la misma base. Dios es en la literatura sapiencial ante todo el creador, el que estableció y garantiza el orden del cosmos. Siendo así las cosas, el sabio ha de rendirle el tributo que se merece; no tiene mucho interés en cuestiones cúlticas sino en una sana reverencia hacia Dios como quien mantiene el orden moral del universo. El exódo y otros aspectos de la tradición religiosa que hablan de Dios como redentor de los oprimidos reciben escasa atención en esta literatura. Unicamente cuando Israel se había convertido en un pueblo gobernado por sacerdotes encontramos a los sabios vendiendo sus servicios a esta clase de gobernantes y dedicándose a interpretar los textos sagrados que describen estos sucesos; sin embargo, aún entonces tienden a ver el éxodo como la historia de la fundación de Israel y no como fermento crítico"[3].

Muchas veces los textos sapienciales son de autor y época desconocidos, no pasa lo mismo con el Eclesiástico. Esta colección sapiencial es atribuída a: Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sirá, rabino de Jerusalén. Su fecha de composición se considera que es más o menos el 180 a.C. Esto implica algunas cosas: se están poniendo las bases del judaísmo, el que tuvo que enfrentar Jesús de Nazaret; por otro lado se ha consumado ya, el proceso de exclusión social de la mujer y ha nacido la conocida misoginia de los judíos y primeros cristianos. Los rabinos hebreos daban gracias a Dios por no haber nacido mujer. En medio pues de una situación general de conformidad y pasividad... y de una situación particular de derrota de la mujer, nace el pasaje que citamos. Derrota que no es pasividad, hay resistencia femenina: Judit es una historia más o menos contemporánea.

Teniendo en cuenta todo esto, no tienen que extrañarnos mucho los mensajes del texto en cuestión, que vamos a ir viendo por partes:

1) La reflexión se presenta como una contraposición, un diálogo entre la mujer buena y la mujer mala y aunque parezca baladí, vale la pena señalar que los rasgos de la mujer buena se agrupan en 10 versículos, en tanto que los de la mujer mala se extienden a 23, es decir son más del doble.

El aspecto más significativo de esta contraposición es que la definición de la mujer buena se da por referencia al marido:

---

3 Jorge Pixley: "El Libro de Job", Ediciones SEBILA, San José, Costa Rica.

Es buena porque duplica la vida del marido y lo hace feliz... porque lo deleita.

"Es buen partido" es decir, es una ganga para el matrimonio.

Otro punto de referencia es su casa y su belleza. (Cap. 26,15-18).

El patrón para definir la bondad de la mujer, su utilidad, su ubicación social es un marco muy claro:

Marido
Casa*
Belleza corporal.

Sólo en este marco y a su servicio, se dá la posibilidad de un calificativo ético: *la bondad.*

2) Cuando nos encontramos frente a la mujer mala, vemos que el texto se hace tremendamente duro. Se maneja un superlativo constante que produce la impresión de que el máximo grado de ruindad posible de imaginar, lo encarna o lo puede encarnar la mujer:

Ninguna maldad como la de la mujer
ni hay cólera como la de la mujer.

Los términos comparativos refuerzan esto: osa, león, dragón, serpiente, alacrán... concentración de horrores.

Se le condena por actitudes toleradas en los hombres: adulterio, borrachera... (26,8...).

Dentro de esta condena se explicita el elemento clave, la raíz-explicación de todo:

"Por una mujer comenzó la culpa y por ella morimos todos".

La lógica del razonamiento, funciona así:

MUJER		MUJER		MUJER MALA
=	⟶	=	⟶	=
PECADORA INICIAL		ENTRADA PECADO AL MUNDO		MAXIMA POSIBILIDAD MAL

Aquí vemos funcionando con toda claridad, las consecuencias del relato de la caída del Génesis.

3) Finalmente hay un aspecto que si bien no se puede entender como remedio definitivo, es al menos un paliativo ante "la maldad de la mujer suelta por el mundo". Es la sujeción de la mujer al marido y al padre, es decir al hombre.

* Aunque la casa o hacienda sea entendida como unidad de producción, esto no invalida el fondo de la argumentación.

Sujeción que se expresa económicamente: "es una infamia y una vergüenza que la mujer sustente al marido".

Sujeción que exige del hombre actitud vigilante:

"vigila bien a la moza impúdica, para que no aproveche la ocasión de fornicar.* Sujeción que ha de exigirse radicalmente y sin remisión:

"No abras las compuertas del agua, ni des confianza a la mujer malvada; y si no quiere someterse a ti, córtala de tu propia carne".

2. CAMINOS DE LIBERACIÓN

El mensaje bíblico, dijimos, es una oferta de vida, es necesario pues que las mujeres reencontremos -en medio de esa dialéctica de lucha y resistencia- el mensaje liberador para nosotras, que está presente en él, aunque muchas veces haya sido ocultado o deformado. Se trata pues, de un trabajo, de una relectura a realizar hoy y en el futuro.

"....Más que ver el texto como un reflejo exacto de la realidad de la que habla, deberemos buscar pistas y alusiones que den indicaciones acerca de la realidad sobre la que el texto permanece en silencio. Más que tomar los textos androcéntricos como datos que proporcionan información o como informes precisos, debemos leer sus "silencios" como prueba y signo de la realidad que callan. Más que rechazar el argumento del silencio como argumento histórico válido, debemos aprender a leer los silencios de los textos androcéntricos de manera que puedan proporcionarnos "pistas" que nos aproximen a la realidad igualitaria del movimiento cristiano primitivo"[4].

Podremos ver entonces, que la historia y los textos bíblicos se enriquecen con la mirada femenina y a la vez iluminan la caminada de nuestras mujeres en el continente.

2.1. Liberación en la Maternidad

La imagen de la "sagrada familia" que la Iglesia nos ha presentado durante siglos en las homilías, no resulta nada atrayente, ni nada desafiante

---

* Me parece interesante traer a cuento las redondillas de Sor Juana Inés de la Cruz, monja mexicana, poeta del siglo XVIII:

"Hombres necios que acusais a la mujer sin razón,
sin ver que sois la ocasión de lo mismo que culpais.
Si con ansia sin igual solicitais su desdén,
por qué quereis que obre bien si las incitais al mal?
Cual mayor culpa ha tenido en una pasión errada:
La que cae de rogada, o el que ruega de caído?
O cuál es más de culpar, aunque cualquiera mal haga:
la que peca por la paga, o el que paga por pecar?...

Resulta curioso y significativo que en el texto del Eclesiástico no se dice absolutamente nada del "compañero de la fornificación".

4 Elizabeth Schüssler Fiorenza: "En memoria de Ella" Editorial Desclée de Brouwer.

para la mujer de finales del siglo XX. Un común denominador del feminismo, es un cierto rechazo -más o menos implícito- hacia la maternidad. Es poco lo que desde la reflexión femenina se ha planteado sobre otro tipo, otro modelo, de maternidad.

Para el pueblo hebreo la maternidad era muy importante y en la Biblia es claro que la maternidad es un camino de liberación. Para América Latina popular, la maternidad también es muy importante, porque para todos los pueblos la maternidad está ligada a la *vida*. La vida como futuro, como apertura, como posibilidad plena. Y la mujer está en el centro de esa vida. Sin embargo el camino bíblico hacia la maternidad, en general no lo hemos sabido leer. Tal vez porque quienes lo han leído son los hombres.

En la sociedad hebrea la mujer era pensada fundamentalmente como madre: los ritos que giran alrededor de la fertilidad y la referencia a la madre-tierra juegan en general un papel definitivo en el antiguo oriente. Carol L. Meyers en su artículo: "Las raíces de la restricción. Las Mujeres en el Antiguo Israel", nos da una explicación bien acertada del por qué pensar en la mujer fundamentalmente como madre[5].

Se trata de pueblos con expectativas de vida bajas: amenazados por guerras, hambres, pestes... pueblos en los que la mano de obra se hace necesaria, el recurso humano es escaso se necesita pues que las mujeres tengan el máximo de hijos posibles.

Como es normal en esta situación, la bendición de Dios se traduce en la posibilidad de mucha descendencia. Además en la medida en que la mujer pierde poder, su expectativa de ubicación social, se centra en los hijos. Una mujer israelita adquiere status en su descendencia. Experimenta como una maldición su infertilidad.

Y es aquí, donde ubicamos nuestra lectura. El texto bíblico nos habla de algunas maternidades particularmente significativas, porque se dan en el terreno de lo milagroso, de lo extraordinario. Se trata de mujeres estériles que acceden a la "bendición de la maternidad", por medio de una intervención divina. Detengámonos en uno de estos casos:

"Había un hombre sufita, oriundo de Ramá, en la serranía de Efraim, llamado Elcaná, hijo de Yeroján, hijo de Elihú, hijo de Toju, hijo de Suf, efraimita. Tenía dos mujeres: una se llamaba Ana y la otra Feniná. Feniná tenía hijos y Ana no los tenía. Aquel hombre solía subir todos los años desde su pueblo para adorar y ofrecer sacrificios al Señor de los ejércitos en Siló, donde estaban de sacerdotes del Señor los dos hijos de Elí: Jofní y Finées. Llegado el día de ofrecer el sacrificio, repartía raciones a su mujer Feniná para sus hijos e hijas, mientras que a Ana le daba sólo una ración, y eso que la quería, pero el Señor la había hecho estéril. Su rival la insultaba,

5 Carol L. Meyers: "Las raíces de la restricción. las mujeres en el Antiguo Israel", en: Revista de Estudios Bíblicos, Nº 20 Editorial Vozes, Brasil.

ensañándose con ella para mortificarla, porque el Señor la había hecho estéril. Así hacía año tras año; siempre que subían al templo del Señor, solía insultarla así. Una vez Ana lloraba y no comía. Y Elcaná, su marido, le dijo:

- Ana, ¿por qué lloras y no comes? ¿Por qué te afliges? ¿No te valgo yo más que diez hijos?

Entonces, después de la comida en Silo, mientras el sacerdote Elí estaba sentado en su silla, junto a la puerta del templo del Señor, Ana se levantó, y con el alma llena de amargura, se puso a rezar al Señor llorando a todo llorar. Y anadió esta promesa:

- Señor de los ejércitos, si te fijas en la humillación de tu sierva y te acuerdas de mí, si no te olvidas de tu sierva y le das a tu sierva un hijo varón, se lo entrego al Señor de por vida y no pasará la navaja por su cabeza.

Mientras ella rezaba y rezaba al Señor, Elí observaba sus labios.

Y como Ana hablaba para sí, y no se oía su voz aunque movía los labios, Elí la creyó borracha y le dijo:

- Hasta cuándo te vá durar la borrachera? A ver si te pasa el efecto del vino. Ana respondió:

- No es así Señor. Soy una mujer que sufre. No he bebido vino, ni licor, estaba desahogándome con el Señor. No creas que esta sierva tuya es una descarada; si he estado hablando hasta ahora, ha sido de pura congoja y aflicción.

Entonces Elí le dijo:

- Vete en paz. Que el Dios de Israel te conceda lo que le has pedido. Ana respondió:

- Que puedas favorecer siempre a esta sierva tuya.

Luego se fue por su camino, comió y no parecía la de antes. A la mañana siguiente madrugaron, adoraron al Señor y se volvieron. Llegado a su casa de Rama, Elcaná se unió a su mujer Ana, y el Señor se acordó de ella. Ana concibió, dió a luz un hijo y le puso el nombre de Samuel, diciendo:

- Al Señor se lo pedí!

Pasado un año, su marido, Elcaná, subió con toda la familia para hacer el sacrificio anual al Señor y cumplir la promesa. Ana se excusó para no subir, diciendo a su marido:

- Cuando destete al niño, entonces lo llevaré para presentárselo al Señor y que se quede allí para siempre.

Su marido Elcaná, le respondió:

- Haz lo que parezca mejor: quédate hasta que lo destetes. Y que el Señor te conceda cumplir tu promesa.

Ana se quedó en casa y crió a su hijo hasta que lo destetó. Entonces subió con él al templo del Señor de Silo, llevando un novillo de tres años, una fanega de harina y un odre de vino. Cuando mataron el novillo, Ana presentó al niño a Elí diciendo:

- Señor, por tu vida, yo soy la mujer que estuvo aquí, junto a Ti, rezando al Señor. Este niño es lo que yo pedía; el Señor me ha concedido mi petición.

Por eso yo se lo cedo al Señor de por vida, para que sea suyo.
Después se presentaron ante el Señor,
y Ana rezó esta oración:
"Mi corazón se regocija en el Señor,
mi poder se exalta por Dios,
mi boca se rie de mis enemigos,
porque celebro tu salvación.
No hay santo como el Señor,
no hay roca como nuestro Dios.
No multipliquen discursos altivos,
no echen por la boca arrogancias,
porque el Señor es un Dios que sabe,
El es quien pesa las acciones.
Se rompen los arcos de los valientes,
mientras los cobardes se ciñen de valor;
los hartos se contratan por pan,
mientras los hambrientos engordan;
la mujer estéril dá a luz siete hijos,
mientras la madre de muchos queda baldía.
El Señor dá la muerte y la vida,
hunde en el abismo y levanta;
da la pobreza y la riqueza,
el Señor humilla y enaltece.
El levanta del polvo al desvalido,
alza de la basura al pobre,
para hacer que se siente entre príncipes
y que herede un trono glorioso,
pues del Señor son los pilares de la tierra
y sobre ellos afianzó el orbe.
El guarda los pasos de sus amigos
mientras los malvados perecen en las tinieblas
-porque el Señor no triunfa con su fuerza-.
El Señor desbarata a sus contrarios,
el Altísimo truena desde el cielo,
el Señor juzga hasta el confín de la tierra.
El da fuerza a su rey,
exalta el poder de su ungido"
(Primer libro de Samuel: 1,1-2,10).

Se trata de un esquema repetido en la Biblia algunas veces. El relato nos muestra el paso de una situación A a una situación B, así:

Situación A:

Ana ⟶ Hijo ⟶ Ana = No hijo ⟶ Desprecio Social
Desea Maldición

Situación B:

Ana ⟶ Hijo: ⟷ Bendición divina ⟶ Ana = Hijo
Reconocimiento Social.

(Este esquema es, con pequeñas modificaciones, el mismo que se da en el caso de Sara y Abraham y en el caso Isabel, la prima de María de Nazaret).

Ahora bien, ¿cuál es la condición histórico-teológica que posibilita que impulsa este cambio? Hay una relación de Ana con Dios y con el pueblo que es distinta y se rompe: es el compromiso de Ana, con Dios y con el pueblo el que produce el "milagro". La paz se da, antes que la concepción: "Y nunca más volvió a estar triste" (1,18...).

En la relación: *Ana / Yahve*, se produce una conversión:

Maternidad para sí v.s. Maternidad para el otro.

Ana desde antes de concebir sabe que no retendrá a su hijo para sí, sino que lo ha entregado a la causa comunitaria (1,22...).

Es entonces cuando Ana a *causa de su maternidad* (o por el camino de su maternidad) se convierte en profeta y entona un canto que la vá a ubicar entre las voces más significativas del Antiguo Testamento. Su canto será retomado por María de Nazaret, mujer por excelencia del Nuevo Testamento, su palabra va a servir de inspiración a la "Madre de Dios" y paradigma de los seguidores de Jesús. El hecho de que su canto sea retomado por María, significa que atraviesa, en la tradición popular de Israel, un mínimo de ocho siglos de historia.

Ana muestra su clarividencia particularmente en dos aspectos:

- Descubre y reconoce a Dios como Señor del cielo y de la Tierra. Como Todopoderoso y generador de la vida (2,2...2,6).
- Viviencia el núcleo central de la revelación de Yavhé al pueblo hebreo: canta a su Dios como un Dios que se parcializa por los pobres y que interviene en la historia para invertir situaciones injustas, para trastocar y subvertir un orden que ha colocado a los ricos y poderosos por sobre pobres y débiles (2,4-2,8...).

Completando la visión sobre la maternidad que nos da el libro de Samuel, podemos contemplar otro pasaje bíblico, en el cual se presenta una opción, a mi juicio la más fuerte, de una "maternidad alternativa" para nuestra cultura: Capítulo 7 del II Libro de Macabeos.

Conocemos ya muchos planteamientos de sicólogos, antropólogos y feministas que muestran como la madre es uno de los pilares -quizás el más definitivo- que sostiene y genera el machismo en nuestra cultura latinoamericana[6]. Se trata de un círculo vicioso: los hombres han sido condicionados síquicamente para una relación de *dependencia* con su madre. En este sentido tienen un acondicionamiento espiritual de tipo homosexual; es decir están incapacitados para una relación de igualdad y amistad, de camadería, con las mujeres, incluyendo la suya propia. Sólo pueden desarrollar un cierto tipo de compañerismo entre ellos mismos. La mujer, que en la relación de pareja busca un hombre → amigo, compañero, amante... no lo encuentra. Por regla general encuentra solamente un cuerpo-nocturno ocasional. La mujer frustrada en este sentido se convierte en madre posesiva. No encontró un hombre, entonces *posee un hijo*, esto incapacita otra vez al hijo, para una relación futura.

En nuestra cultura patriarcal en la cual las mujeres son *despojadas* (en todo nivel: económico, social, político, religioso...) los hijos se convierten en lo único propio. Los hijos son la posibilidad de una reivindicación y por tanto son para sí. Desde aquí se les educa.

La madre de los siete jóvenes mártires de que nos habla el texto, rompe radicalmente este esquema. El rey Antíoco, da por supuesto que la madre (como "toda madre") intentará guardar los hijos para sí y para ello intentará que apostaten, evitando la tortura y la muerte. Ocurre lo contrario: "los otros, con la madre, se animaban entre sí a morir noblemente".

Podemos ver en las palabras de esa madre anónima, la clara conciencia que tiene de que sus hijos no son de su propiedad;

"Yo no se como aparecieron ustedes en mi seno; yo no les dí el aliento ni la vida, ni ordené los elementos de su cuerpo. Fue el creador del universo el que modela la raza humana y determina el origen de todo. El con su misericordia les devolverá el aliento y la vida..."

Esta conciencia le viene de dos cosas:

Primero: Tanto ella, como ellos, están referidos a un ser superior, se deben al Dios de Israel, su creador y su liberador.

Segundo: No concibe su maternidad de tal manera que sienta que su cuerpo ha sido absorvido o robado por otro cuerpo-prolongación del suyo.

Muchos de los actuales problemas feministas como la maternidad surgen de aquí. La mujer del relato vivencia que "ha prestado" su cuerpo libremente a la formación de *otra* vida, de una distinta de la suya. Vida con dinámica propia, independiente.

---

6 Recomendamos algunas lecturas para profundizar el tema:
- Penélope Rodríguez Selita: "Machismo y Marianismo en Latinoamérica". Magazin Dominical de el Espectador Nº 211 de 1.987
- Florence Thomas:
"Amor, Sexualidad y Erotismo Femenino", en: "Mujer, Amor y Violencia" Tercer Mundo Editorial,

Se trata entonces de una auténtica alternativa para la maternidad:

Madre |	V.S. Madre	→	Vida para el otro	→ para *otro*
Hijo para sí			(El hijo)	(una causa)

Este tipo de maternidad libera, porque no produce una relación que esclaviza a los dos polos mirándose, sino que los lanza unidos o eventualmente separados hacia un horizonte fuera de ellos.

2.2. Liberación en el Amor y la Amistad

Se trata también de caminos corrientes y cotidianos, tanto en el texto bíblico como en la vida actual de nuestra mujeres y comunidades. Caminos que la mayoría de las veces no se han iluminado mutuamente lo suficiente, debido a prejuicios, malas interpretaciones, censuras...

Caminos de amistad

La Biblia trabaja muchas veces el tema de la amistad, más corrientemente lo trabaja entre los hombres porque las mujeres son fácilmente relegadas a un ámbito más cerrado. Sin embargo, la amistad entre mujeres también es clara: Judit y su criada trabajan en clave de compañerismo, María y su prima Isabel actúan también como tales. En Exodo, capítulo I, las comadronas y madres de Israel actúan con "solidaridad entre mujeres" y se convierten así en portadoras y defensoras de la vida. Encontramos un ejemplo típico de amistad en el libro de Rut. El mismo nombre de la protagonista significa amiga.

Leyendo el libro podemos sacar algunas conclusiones:

* Rut genera una relación que realiza la solidaridad entre pobres, entre quienes se buscan por ellos mismo porque no hay intereses por en medio. Solidaridad que asume todo tipo de consecuencia y que genera una generosidad:

"No insistas en que te deje y vuelva. A donde tú vayas iré yo: donde tú vivas viviré yo, tu pueblo es el mío, tu Dios es mi Dios; donde tú mueras allí moriré y allí me enterrarán".

La amistad se convierte en una comunidad de destinos que asume hasta una muerte común.

* Rut genera una relación que anula las barreras: Noemí es mayor, casi anciana... la relación que las une: suegra/nuera, no es una relación fácil en nuestra cultura, es más bien una relación conflictiva...

Son dos mujeres que pertenecen a pueblos y razas diferentes. Todo esto es superado por Rut que recorre el camino de una verdadera amistad: parte

de una opción libre, voluntaria y teje lazos que superan todas las barreras y se hacen indestructibles.

* Esta relación de amistad se abre al futuro, a la vida, al amor. Los planes trazados entre Noemí y Rut permiten el encuentro con Boz, y además lo motivan a él:

"Me han contado todo lo que hiciste por tu suegra después que murió tu marido: que dejaste tus padres y tu pueblo natal y has venido a vivir con gente desconocida...".

Entre estas dos mujeres se teje una relación liberadora que posibilitará un futuro distinto, un futuro sereno.

El Amor

Ya hemos dicho que muchas veces el mundo judío se convierte en un mundo de hombres, del cual las mujeres son excluídas. A pesar de ello, el mundo bíblico está lleno de parejas que juntas recorren el camino a Dios y apoyándose mutuamente buscan o alcanzan su liberación. Muchas veces también en la Biblia (profetas, salmos, Pablo...) se utiliza metofóricamente las riquezas y posibilidades del amor humano, para referirse a la relación entre Dios y el Hombre.

En nuestra tradición de lectura hemos ignorado y silenciado la base material de este discurso, es decir el encuentro real y cotidiano entre hombre y mujeres que se buscan y se encuentran. La posición moralista que ha tenido la Iglesia ha pretendido ignorar el goce del amor y ha condenado a la mujer como el paso hacia ese goce.

Encontramos sin embargo otros caminos en la revelación bíblica: en el libro de Tobías, Sara es liberada del demonio que azotaba su cuerpo por el camino del amor, y Tobías-esposo se convierte en el liberador de su amada. Jesús refiriéndose a Magdalena dice: "se le ha perdonado mucho, porque ha amado mucho".

No podemos comprender el mensaje evangélico de que Dios es amor, si desconocemos la base material-primera de esa afirmación. Elsa Tamez, denuncia la lectura-censurada que se ha hecho en la tradición cristiana del texto del Cantar de los Cantares [7]. Sólo podemos recuperar la potencialidad del texto, si no ignoramos la realidad de dos amantes que se desean, se buscan y se encuentran.

Recojamos algunos aportes del texto:

Capítulo 4, 1 al 7:

---

7 Elsa Tamez: "Un nuevo acercamiento al Cantar de los Cantares: Los juegos eróticos del texto. Tesis para Licencitura en Literatura y Lingüística. Campus Universitario Omar Dango. Costa Rica. 1985.

"Que guapa estás amiga
que guapa estás!
Tus ojos son palomas
recatadas tras un velo;
tu melena es un hato de cabras
que brincan en cascada monte abajo;
tus dientes, un rebaño de ovejas
apenas salidas del baño;
desfilan en parejas gemelas,
sin huecos, sin ausencias.
Tus labios, una cinta carmesí
que hablan acariciando;
tu mejilla es un gajo de granada,
luminoso tras el velo.
Tu cuello, como la torre de David,
de aparejo perfecto:
de ella cuelgan mil escudos de nobles.
Tus pechos son dos crías
mellizas de gacela
triscando entre lirios.
Cuando sople la brisa
y corran las sombras por el suelo,
me subiré al monte de mirra,
al collado de incienso.
Todo es bello en tí, mi amada,
bello y sin defecto".

De 4,12 a 5,1:

"Eres un huerto con cerrojos,
hermana y novia mía,
un huerto con cerrojos,
un manantial sellado;
un huerto de granados y frutos exquisitos.
Jardín que huele a alheña,
a nardo y a azafrán, canela y cinamono.
Un parque con árboles de incienso,
de áloe y de mirra,
que esparcen esencias de bálsamo
El manantial del huerto
es un pozo de agua viva
destilada de nieves del Líbano.
Alerta, cierzo; acude, austro,
orea mi huerto:

que exhale sus bálsamos y aromas.
Venga mi amado a su huerto
a gustar sus frutos exquisitos.
Estoy llegando a mi huerto,
hermana y novia mía,
a recoger mi bálsamo, mi mirra:
he gustado la miel de mis panales
he bebido mi vino con mi leche.
Gustad también vosotros, compañeros,
bebed hasta embriagaros del amor".

Capítulo 7, 7 a 14

"Que guapa, que atrayente,
mi amada, que delicia!
Esbelta palmera es tu talle,
apretados racimos tus pechos,
Quién trepara a la palmera?
quién se agarrará a sus dátiles?
Son tus pechos los racimos,
tu aliento me huele a manzanas.
Tu paladar guarda vino
generosos, que destila,
que moja labios y dientes.
Yo soy de mi amado;
el me quiere compasión.
anda, vamos al campo amado mío.
Pasaremos la noche entre cipreses;
de madrugada iremos a los huertos,
a mirar si florecen ya las vides,
si las yemas se abren
y si apuntan los brotes del granado.
Entonces te daré mi amor.
Huelen a amor las mandrágoras
se nos abren las yemas fragantes.
Frutas gustadas y frutas intactas
tanto guardadas, mi amor, para ti".

Capítulos 8, 6 y 7:

"Márcame sí, como sello en el brazo,
como sello en el pecho:
que el amor y la muerte son tan fuertes,
que el abismo y los celos son tan recios.

Viva llama divina:
sus centellas, centellas son de fuego.
Ni los mares podrían con sus aguas
apagar del amor el incendio
ni los ríos podrían extinguirlo.
Y si alguien ofreciera su fortuna
para comprar el amor,
que desprecio, que burlas llevaría.
No se vende el amor!".

Se pueden destacar algunas cosas. El amor -encuentro físico y espiritual entre un hombre y una mujer- es apertura a:

* *la belleza.* El cuerpo del amado se hace bello. Los ojos que lo miran descubren en él riquezas insospechadas y esa belleza es camino hacia el goce:

"El y ella cantan y concentran mil bellezas del universo. Para él, ella es el centro del mundo; para ella lo es él y todo se ha de disponer circularmente; esféricamente en torno a él y ella. Así, cualquier ser bello se parece a él o a ella"[8].

* *Al mundo y a la vida en general*:

"La belleza está repartida y difundida por los seres del universo: árboles, flores, animales, montañas, astros. La frase del Génesis: "era bueno", puede significar también era hermoso. La belleza puede concentrarse en el hombre y la mujer. Está en ellos y al surgir el amor se multiplica o porque el amor afina la sensibilidad del que ama o porque el amor revela bellezas menos patentes o porque de hecho realza la belleza de la figura con la belleza de la expresión"[9].

Los amantes miran al mundo con ojos nuevos y así, todo: la noche, el huerto, la alcoba, el parque, la luz... adquiere nuevas posibilidades de vida. Amor y vida terminan por identificarse.

* *El amor como fortaleza*:

Finalmente el amor es lo indestructible, comparable solamente a la muerte: ni el mar puede con él, ni el fuego... es por supuesto superior al dinero y otros valores.

Si releemos -despojándolo de idealizaciones- el texto del Cantar de los Cantares, el amor se convierte en fuerza liberadora para la pareja humana y por tanto para la mujer.

---

8 "El Cantar de los Cantares o la dignidad del amor". Traducción y Comentario de Luis Alfonso Schökell. Ed. Verbo Divino 1.990.

9 "El Cantar de los Cantares o la dignidad del amor", Obra citada.

Creo que no hemos profundizado suficientemente en el reto que este texto supone para los amantes y para la comunidad eclesial: cuando estamos tocados por un amor real, estamos abiertos a la vida en todas sus dimensiones, esto lo trabaja admirablemente el texto. La Iglesia en América Latina tiene que comprometerse a fondo en la construcción de una cultura de la vida. El texto de "El Cantar de los Cantares" puede muy bien marcar caminos para ello.

2.3. Liberación en el Servicio Público

En una constante a lo largo de la Biblia, que en diferentes épocas y circuntancias, a pesar de todas las condiciones de desigualdad, la mujer en ciertos momentos muy decisivos asume un rol público de compromiso con el pueblo y con la historia. A través de ese rol genera liberación y vida para ella y para la colectividad. Vamos a ver ahora dos mujeres distintas, pertenecientes a dos épocas bíblicas muy distantes: Débora y Esther, ambas nos muestran un camino liberador en el servicio público*.

Veamos el caso de Débora, Jueces, capítulo 4:

"Después que murió Ehud, los israelitas volvieron a hacer lo que el Señor reprueba y el Señor los vendió a Yabín, rey Cananeo que reinaba en Jasor; el general de su ejército era Sísara, con residencia en Jaróset de los pueblos.

Los israelitas gritaron al Señor, porque Sísara tenía novecientos carros de hierro y llevaba ya veinte años tiranizándolos.

Débora, profetisa, casada con Lapidot, gobernaba por entonces a Israel. Tenía su tribunal bajo la palmera de Débora, entre Ramá y Betel, en la serranía de Efraim, y los israelitas acudían a ella para que decidiera sus asuntos.

Débora mandó llamar a Barac, hijo de Abinoán, de Cades, de Neftalí, y le dijo:

- Por orden del Señor, Dios de Israel, vé a alistar gente y reúne en el Tabor diez mil hombre de Neftalí y Zabulón: que a Sísara, general del ejército de Yabín, yo te llevaré junto al torrente Quisón con sus carros y sus tropas y te lo entregaré.

Barac replicó:

- Si vienes conmigo voy, si no vienes conmigo, no voy.

Débora contestó:

- Bien, iré contigo. Ahora que no será tuya la gloria de esta campaña que vas a emprender, porque a Sísara lo pondrá el Señor en manos de una mujer.

---

* He desarrollado una reflexión sobre la actividad pública de Judit, en: Carmiña Navia Velasco "Judit, relato feminista en la Biblia", Colección Iglesia Viva, Indoamerican Press.

Luego se puso en camino para reunirse con Barac en Cades...

.....

Débora dijo a Barac...

"Vamos que hoy mismo pone el Señor a Sísara en tus manos. El Señor marcha delante de ti!

Barac bajó del Tabor y tras él sus diez mil hombres. Y el Señor desbarató a Sísara, a todos sus carros y todo su ejército ante Barac, tanto que Sísara tuvo que saltar de su carro de guerra y huir a pie. Barac fue persiguiendo al ejército y los carros hasta Jaroset de los pueblos. Todo el ejército de Sísara cayó a filo de espada, no quedó ni uno.

Mientras tanto Sísara había huido a pie hasta la tienda de Yael, esposa de Jeber el quenita, porque había buenas relaciones entre Yabín, rey de Jasor y la familia de Jeber, el quenita.

Yael salió a su encuentro y lo invitó:

- Pasa, señor; pasa, no temas.

Sísara pasó a la tienda, y Yael lo tapó con una manta. Sísara le pidió:

por favor, dame un poco de agua, que me muero de sed.

Ella abrió el odre de la leche, le dió a beber y lo tapó. Sísara le dijo:

- Ponte a la entrada de la tienda, y si viene alguno y te pregunta si hay alguien aquí, le dices que nadie.

Pero Yael, esposa de Jéber, agarró un clavo de la tienda, cogió un martillo en la mano, se le acercó de puntillas y le hundió el clavo en la sien, atravesándolo hasta la tierra. Sísara que dormía rendido, murió.

Barac por su parte iba en persecución de Sísara. Yael le salió al encuentro y le dijo:

Ven, te voy a enseñar el hombre que buscas.

Barac entró en la tienda: Sísara yacía cadáver con el clavo en la sien.

Dios derrotó aquel día a Yabín, rey cananeo, ante los israelistas. Y estos se fueron haciendo cada vez más fuertes frente a Yabín, rey cananeo, hasta que lograron aniquilarlo...".

(Sigue, en el capítulo 5, el canto de acción de gracias de Débora, al que haremos referencia también, uno de los textos más antiguos de la Biblia).

Hay que anotar en primer lugar que este relato de Débora, es un claro testimonio de una época social en la que la mujer aún no había sido relegada a funciones menores, se trata de una formación social ligada al agro, en la que la mujer comparte aún poderes con el hombre. Débora es profetisa y juez, ejerce su oficio junto a un palmera que es identificada con su nombre: "La palmera de Débora" término que puede ser equivalente a la "ciudad de David". La federación de Tribus que van a conformar el pueblo de Israel, es gobernada en su primera época -antes de la instauración de la monarquía- por jueces. Se trata de líderes carismáticos elegidos libremente por el pueblo, que ejercen las funciones de coordinar, animar la vida del pueblo y dirimir conflictos en caso necesario. Débora tiene todo el poder de cualquie-

ra de estos jefes, la vemos incluso convocando a una lucha militar.

Regularmente en este tipo de sociedad la mujer no ejerce funciones militares. Tanto las funciones económicas como el ejercicio del poder están divididos en parcelas y esas parcelas están repartidas entre hombres y mujeres. Uno de los aspectos más llamativos del relato de Débora es su participación militar: Barac pone como condición para ir a la guerra, el que ella lo acompañe, esto nos muestra el prestigio de que gozaba.

Débora actúa con seguridad y riesgo, es decir se sabe respaldada por el Señor y tiene clara conciencia de que su acción sirve al pueblo y que por tanto tendrá un buen fin:

"Por orden del Señor, Dios de Israel, vé a alistar gente y reúne en el Tabor diez mil hombres..."

La participación femenina está reforzada:

En primer lugar por la conciencia de Débora. Acepta ser un respaldo moral para Barac, pero le hace caer en la cuenta de que entonces la gloria será de ella: "Bien, iré contigo. Ahora que no será tuya la gloria de esta campaña que vas a emprender, porque Sísara lo pondrá el Señor en manos de una mujer".

En segundo lugar por la participación de Yael en el combate. En casi todas las ocasiones en las que una mujer es protagonista, el texto refleja la acción de otras. Esas otras aparecen como *ayudantes* o *colaboradoras* en el proceso de consecución del objetivo. Yael, pues, un personaje casi anónimo en la galería bíblica, se convierte en defintiva en el proceso. Ella culmina la tarea, ella da muerte al enemigo del pueblo del Señor... para ello utiliza su ser de mujer: Sísara se fía de la acogida que en cuanto tal le brinda y a partir de esa confianza Yael le asesta el golpe decisivo.

Otro aspecto en cual es necesario detenerse, es en el canto de Débora, su acción de gracias:

* Débora demuestra una conciencia clara de lo que el pueblo debe a Yavhé. Afirma sin vacilación el poder del Señor y le asigna la victoria. Esa referencia al Dios del pueblo, es una referencia clara al Dios liberador, al Dios que convoca a Israel después de un proceso histórico muy concreto:

"ante el Señor, el del Sinaí;
ante el Señor, Dios de Israel".
Es a El a quien deben la victoria (Jueces 5,3-5).

* Como todo profeta Débora es clara en afirmar que las desgracias del pueblo, sus reveses históricos, se deben fundamentalmente a su infidelidad, a su pecado:

"Se habían escogido dioses nuevos:
Ya la guerra llegaba a las puertas..."

"Zabulón es un pueblo que despreció la vida...".

* Finalmente, con su canto, Débora se convierte en quien, en ese momento, recoge la historia. Su oración se hace relectura. En esa relectura Débora destaca la participación femenina y la actuación directa del Señor que rescata a su pueblo:

"Hasta que te pusiste en pie Débora,
te pusiste en pie, madre de Israel..."

"Bendita entre las mujeres Yael,
mujer de Jeber, el quenita,
bendita entre las que habitan en tiendas...".

Carmiña Navia Velasco
Apartado Aéreo 2619
Cali, Colombia.

"AMEN A SUS ENEMIGOS" Y OTRAS ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA

Leif E. Vaage

INTRODUCCIÓN: LOS ENEMIGOS

A veces en los Salmos encontramos palabras que expresan mejor lo que sentimos "!Que no se rían de mí mis enemigos dice uno" (Salmo 25.2). "Parecen leones, feroces leones que agazapados en su escondite esperan con ansias dar el zarpazo" (Salmo 17,12). "Levantan la mano contra sus amigos, no cumplen su promesa de amistad. Usan palabras más suaves que la mantequilla, pero sus pensamientos son de guerra. Usan palabras más suaves que el aceite, pero no son sino espadas afiladas" (Salmo 55,20-21): "Hieren a la persona" (Salmo 35,15: 56.5). Hacen daño a los inocentes, "matan viudas y extranjeros asesinan huérfanos. Dicen que el Señor no ve, que el Dios de Jacob no se da cuenta" (Salmo 94,6-7). ¿Quién no ha querido gritar con el salmista "¡Dios mio, rómpeles los dientes! Señor, rómpeles los colmillos a esos leones!" (Salmo 58,6). Pero Jesús dice, "Amen a sus enemigos. Oren por quienes los insultan". Sin embargo, desde el contexto actual latinoamericano, puede ser difícil comprender tal actitud.

Es en ese sentido que en el presente ensayo busco reflexionar sobre el mandato de Jesús de que "amen a sus enemigos", planteando unas interrogantes y refiriéndome especialmente a la situación actual del Perú. De antemano sabemos que se trata de un tema que no nos conducirá necesariamente a la tranquilidad. Más bien cada afirmación tendrá connotaciones discutibles. Por eso no pretendemos haber resuelto nada. Es un ensayo en el sentido estricto de la palabra, un intento de vislumbrar estrategias de resistencia en un dicho de Jesús que tal vez sea el más conocido y a la par el que más abusos ha tenido en la historia de su interpretación.

Como cabe imaginar, debo partir de algunos supuestos como los siguientes. Se considera por evidente que la palabra de Jesús sobre el amor al enemigo ha sido aprovechada muchas veces por los poderosos para mantener en su lugar a las clases sociales oprimidas, negándoles en el nombre de Cristo el derecho a resistir y rechazar la agresión personal organizada y la violencia institucionalizada que existen en sistemas económicos injustos. También se afirma que el odio y el resentimiento que surgen a raíz de esta opresión y que se mantienen como defensa básica sicológica contra los abusos repetidos son sentimientos naturales y en sí perfectamente comprensibles. Reconocemos además que los cambios profundos que se necesitan para mejorar las condiciones de vida para todos en este continente implican mucho más que la transformación moral de cada persona. Tiene que producirse un cambio estructural a nivel de la sociedad, lo cual implica saber luchar y conquistar y no sólo sufrir y aceptar.

A la vez no creo que el cambio indicado pueda realizarse, si no ofrece, más allá de soluciones globales, unas propuestas de alternativa a las relaciones particulares que existen entre individuos. Deberá ocurrir también un proceso paralelo de aprendizaje que nos permita encontrarnos como personas y resolver los conflictos de intereses y necesidades que siempre existirán en cualquier agrupación humana de modo diferente al que ahora nos mantiene divididos y contrapuestos. A mi juicio, parte de este proceso tiene que ver precisamente con los sentimientos, la motivación ética, la conducta personal, la postura que adoptamos frente a las grandes contradicciones. Comparto plenamente la perspectiva de Renato Rosaldo, antropólogo norteamericano "chicano", en su libro Culture and Truth The Remaking of Social Analysis donde insiste que toda descripción de cualquier cultura humana tiene que tomar en cuenta el papel importante que juegan las emociones, los afectos, las experiencias casuales y particulares en la construcción social[1]. A mi modo de ver, esto también es válido para los procesos de liberación.

Finalmente me parece importante subrayar en un comienzo que no tiene sentido el mandato de que "amen a sus enemigos", si no se acepta al mismo tiempo que los enemigos existen y que no dejarán de existir necesariamente por amor que-uno les demuestre. El amor no va a eliminar a los enemigos por lo menos no de inmediato. El amarlos no los va a convertir en amigos automáticamente. Hasta que llegue otro mundo, es muy probable que la enemistad siga siendo un elemento constante, si no primordial, en nuestras relaciones sociales, un problema al cual el amor responde, pero que no puede resolver por si sólo[2].

---

1 Véase Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (Boston 1989) Otro modo de enfocar la misma relación entre macrosistema y micromundo es señalando cómo se entrelazan la resistencia y la reproducción social. Véase, por ejemplo, Dorinne K. Kondo, *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace* (Chicago-London,1990) 218-25.

2 Ni a Pablo, en su panegírico sobre el amor en 1 Corintios 13.4-7, ni a Juan en su discurso sobre lo mismo en 1 Juan 4. 16-21, se les ocurre pensar que el amor "perfecto" puede eliminar la enemistad. En realidad, tanto Pablo como

Lectura crítica de los evangelios
Mateo 5 38-48/Lucas 6, 27-35

Dado el enfoque del artículo, nos dirigimos al texto bíblico, el cual se encuentra "repartido" entre dos evangelios sinópticos Mateo (5,38-48) y Lucas (6, 27-35). La ciencia bíblica del siglo pasado y actual ha alcanzado un consenso más o menos generalizado para aceptar que antes de los textos canónicos existió otro más primitivo que fue redactado posteriormente junto con el texto de Marcos, por los dos evangelistas[3]. Al primer texto se le suele llamar "Q", de la palabra alemana "Quelle", que quiere decir "fuente". Esta perspectiva es muy importante, porque permite ver como, tanto Mateo como Lucas cambiaron (o sea contextualizaron) el sentido original de la palabra de Jesús conforme a sus situación y línea ideológica . Resulta impresionante constatar cuan temprano este famoso dicho empezó a ser interpretado de modos muy distintos.

Mateo 5, 38-48. Es el discurso de Jesús sobre el amor al enemigo, del cual el evangelista Mateo creó las dos últimas antítesis de su "sermón de la montaña". Para Mateo el tema es un ejemplo más -dos ejemplos en realidad, tal vez los más notables y por eso culminantes- de su postura de supererogación ante las escrituras hebreas. Es él quien primero hace que Jesús en este dicho cuestione unos textos bíblicos. El problema social de la enemistad no ocupa para Mateo un primer plano, sino más bien la relación de superioridad que existe, desde su punto de vista como redactor, entre el nuevo programa de Jesús y la enseñanza del "antiguo" testamento. Es Mateo quien introduce cada una de las dos divisiones que él había construido con las siguientes fórmulas y citas bíblicas:

Ustedes han oído que antes se dijo, "Ojo por ojo y diente por diente". Pero yo les digo, "No resistas al que te haga algún mal; al contrario"[4].

También han oído que antes se dijo, "Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo". Pero yo les digo...[5].

Además, es Mateo (5,41) quien recomienda: "Si te obligan a llevar carga una milla, llévala dos", y también quien da el matiz de que "oren por quienes los persiguen" (Mateo 5,44).

La situación en la cual escribía el evangelista era de opresión, no cabe duda. Según Theissen, el verbo griego aggareuo, traducido en Mateo 5,41

Juan, cuando hablan del amor, piensan principalmente en las relaciones internas de la comunidad cristiana. Así, por ejemplo, en 1 Juan 4.21, para expresar cuán amplio debe ser el amor, leemos que "Jesucristo nos ha dado este mandamiento que el que ama a Dios, ame también a su hermano". No se menciona al enemigo, ni se habla de eliminar la enemistad. Los enemigos sirven de hecho para definir cuáles son los límites del grupo al cual uno pertenece. De esta manera son hasta imprescindibles para lograr una identidad propia.

3 Sobre este debate véase la recopilación de artículos representativos en Arthur J. Bellinzoni, Jr. *The Two-Source Hypothesis: A Critical Appraisal* (Macon, GA 1985).

4 Véase Mateo 5,38-39. Los textos bíblicos pertinentes son: Exodo 21.23-24, Levítico 24,19-20, Deuteronomio 19.21.

5 Véase Mateo 5.43-44 Se hace referencia a Levítico 19,18, pero es Mateo quien agregó la segunda parte: "y odia a tu enemigo"

como "obligan" era "un término técnico de origen persa que significa el servicio forzado que obligaba el estado". Lleva entonces la connotación de conscripción o leva. Además según Theissen:

La extraña palabra milion (=milla) que se encuentra sólo aquí en el Nuevo Testamento en vez de la más conocida stadion se refiere específicamente a los romanos. Todo lo cual nos lleva a suponer que en la situación de la congregación de Mateo, las obligaciones a las cuales forzaban los romanos (es decir, los soldados romanos) constituían un problema real[6].

De modo tal que cuando Mateo habla de "quienes los persiguen," se refiere concretamente a la ocupación militar de su pueblo.

Lamentablemente, la respuesta de Mateo a esta situación opresora no sirve para apoyar la búsqueda de la liberación. Sirve más bien para promover la conformidad y la obediencia. Según Theissen:

Las tradiciones que contiene (Mateo) rechazan la rebelión judía sin duda alguna. El asesinato del rico residente de la ciudad de Jerusalén, Zacarías, hijo de Berequias, recibe una fuerte condena en Mateo 23,35. A los rebeldes se les desacredita llamándolos "asesinos" (Mateo 22,7). A la par, la representación del Mesías por Mateo es muy apolítica, por no decir "anticelota" El Mesías "no protestará ni gritará; nadie oirá su voz en las calles" (Mateo 12, 19s= Isaías 42, 1ss), viene encima de un burro sin poder (Mateo 21,5 = Zacarías 9,9), es el Hijo de David, pero se distingue no por su ambición política sino por los milagros de curación (Mateo 12.23, 9.27, 15.22)[7].

Hoffmann hace notar además que Jesús, en Mateo a pesar de que tiene compasión de las muchedumbres "preocupadas" y "perdidas", sin embargo "trabaja con toda tranquilidad" (vease Mateo 11.28-30, 12.18ss, 21.5, más 9,36. etc.) y sólo provoca el conflicto religioso"[8]. Resulta evidente, pues, que Mateo no nos ofrece en su interpretación del dicho de Jesús ninguna estrategia de resistencia, sino que, en el mejor de los casos, expresa la esperanza equivocada de que sea posible sobrellevar la represión sometiéndose, un error cuyas consecuencias se conocen demasiado bien.

Lucas 6.27-35; Lucas tal vez nos aproxima más a una actitud liberadora, aunque digo esto con reservas y sólo hasta cierto punto. El vocabulario que usa en su versión del texto indica que, para él, el mandato de que "amen a sus enemigos" es como un principio ético del cual se deduce una serie de otras normas[9]. En el caso de Lucas, sirve específicamente para promover la

---

6 Véase Gerd Theissen "Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt. 5,36-48/ Lucas 6.27-36) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund", en *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen, 1979) 177. Otros investigadores concuerdan en señalar que los enemigos a los cuales se refiere son soldados romanos. Véanse K. Schubert, "The Sermon on the Mount and the Qumran Texts", en *The Scrolls and the New Testament* (London, 1957) 118-28 O.J.F. Seitz. "Love Your Enemies", New Testament Studies 16 (1969-70) 39-54 J. Moulder, "Who are my Enemies?" *Journal of Theology in South Africa* 25 (1978) 41.

7 Véase Theissen. "Gewaltverzicht und Feindesliebe" 179-80.

8 Véase P. Hoffmann y V. Eid. *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* (Freibur, 1975) 163.

9 Véase W.C. van Unnik "Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas VI 32-35" *Novum Testamentum* (1966) 264-300.

benevolencia, lo cual se percibe claramente en el propio resumen que hace el vangelista respecto al dicho.

Ustedes deben amar a sus enemigos y hacer bien, y dar prestado sin esperar recibir nada a cambio (Lucas 6:35a).

Theissen profundiza el significado que tiene este énfasis para Lucas:

Así que en contraste con Mateo, Lucas no piensa en el "enemigo nacional". Pero lo que encontramos aquí como "enemistad personal" es por fin el resultado de las diferencias socioecónomicas... Tanto tensiones internas de la congregación como las que hay entre cristianos y no cristianos forman parte de su preocupación[10].

Theissen afirma el juicio de Stegemann que "Lucas hace un llamado a los cristianos acomodados a velar por la igualdad social en sus congregaciones"[11]. El evangelista tratará de resolver así el problema de los bienes individuales, ya que desde temprano los cristianos dejaron de estar muy unidos y compartir sus bienes entre sí"" (Hechos 2.44). Para Lucas, el amor al enemigo significa en primer lugar, anteponer los intereses de la fraternidad a los de la riqueza personal.

Como afirma Theissen, tanto en la antigüedad como en nuestros días, "quienes podrían prestar dinero pocas veces lo hacen". Su preocupación por la solvencia económica o por guardar previsoramente les evita cualquier inclinación a compartir y a dar[12]. El "sentido común" que prefiere amontonar, buscar priveligios y defender los derechos propios impide la compasión y la bondad. El problema principal con la propuesta de Lucas frente a esta realidad -que los ricos sean más generosos con los demás- es que está dirigida casi exclusivamente a los mismos ricos. Deja en sus manos toda posible solución. Se convierte en una cuestión de caracter de moralidad.Asi, de hecho si no de propósito, el punto de vista de Lucas participa en la creación de una tradición eclesiástica de larga data aquella que reduce todos los conflictos socioecónomicos a una exigencia de caridad y limosna.

2. LA PROPUESTA DE JESÚS[13] Q. 6,27-35.

A continuación nos concentramos en el texto de Q (6.27-35), cuya

---

10 Véase Theissen. "Gewaltverzicht und Feindesliebe" 182.

11 Véase Theissen "Gewaltverzicht und Feindeslieve" 182 n. 48; Wolfgang Stegemann, *Das Evangelium und die Armen* (Munich, 1981) 29-35.

12 Véase Theissen. "Gewaltverzicht un Feindesliebe" 181.

13 Es obvio que no tenemos nada escrito por Jesús ni "grabado" por él. Sólo contamos con la memoria de sus primeros seguidores, quienes en algún momento pusieron su recuerdo en la forma de diferentes cartas, narraciones y colecciones de dichos. Los documentos más antiguos, o sea aquéllos más próximos en su composición a la vida de Jesús, son obviamente los que ameritan una mayor confianza en cuanto a su valor histórico. Entre estos textos "primitivos" se encuentra "Q". Por eso, me he atrevido a hablar de la propuesta de Jesús, Hugo Echegaray en su libro *La práctica de Jesús* (Lima 1980) pasa por alto este dicho, salvo al mencionar una vez Mateo 5.45.

reconstrucción resulta más o menos en lo siguiente[14]. Se trata del texto que recibieron los evangelistas Mateo y Lucas.

6.27. <Pero> a ustedes les digo amen a sus enemigos.

6.28. Oren por quienes los [insultan].

6.29. Si alguien te <pega en> la mejilla, <ofrécele> también la otra, ya quien te <quita> la capa, <déjalo llevarse> también la camisa.

6.30. A quien te pida algo, dáselo; y al que (<te pida prestado>) no [se lo reclames].

6.31. <Como> quieran que los demás hagan con ustedes, hagan ustedes <igual>.

6.32. Si ustedes aman a quienes los aman a ustedes, <qué importa>? Hasta los (que cobran impuestos para Roma) <lo hacen>.

6.33. Y si (ustedes saludan solamente a sus hermanos), <qué importa>? Hasta los (paganos) hacen lo mismo.

6.35... ustedes... <ser> hijos de <Dios>, pues él (hace que su sol salga) sobre los malos y...

La manera en la cual interpretemos este discurso de Jesús dependerá mucho del contexto social y retórico que se le aplique. Es un punto clave, sino determinante, para las conclusiones que después se extraerán. En mi tesis doctoral, traté de demostrar, en base a una serie de consideraciones, que la tradición antigua más parecida a la que encontramos en "Q" es el llamado "cinismo", "una" "escuela" de "filosofía popular" que tuvo vigencia por más de mil años luego de la muerte de Sócrates y que representó un rechazo casi total a los valores y costumbres más típicos del mundo mediterráneo de entonces[15]. Sin poder aquí repetir todos los argumentos que sostiene esta perspectiva, se verá en seguida que existen bastantes afirmaciones en los textos cínicos semejantes a las de Jesús sobre el amor al enemigo, los cuales han servido de punto de referencia para mi interpretación.

6.27. "Cuando [a Diógenes] se le preguntó cómo repulsar al enemigo, él contesto "Que seas tú amable y bueno con él", o sea "que ames a tu enemigo"[16]. Lo importante de esta **creía**, más allá del carácter apodíctico

---

14 La reconstrucción del texto de Q es un trabajo arduo y complejo. La siguiente traducción de 6.27-35 se ha hecho en base al "data base" y las evaluaciones de cada "variante textual" que existen actualmente y cuya elaboración es tarea permanente del llamado "International Q Project". Una descripción resumida de este proyecto, con ejemplos de su labor, se encunetra en James M. Robinson. "The International Q Project: Work Session, 17 November 1989, "*Journal of Biblical Literature* 109 (1990) 499-50). Las personas interesadas en conseguir una copia de los materiales elaborados sobre las diferentes partes de Q pueden escribir y solicitarlos a James M. Robinson, The International Q Project, The Institute for Antiquity and Christianity, The Claremont Graduate Schoool, Claremont, CA 91711-6178, EE.UU. En la traducción, las palabras que aparecen entre paréntesis puntiagudos, como (Pero), representan un acuerdo semántico entre Mateo y Lucas, sin que se defina cuál fue la palabra original (griega) en Q. Las palabras que aparecen entre paréntesis corchetes, como (insultan), traducen el texto original conservado en Lucas. Las palabras que aparecen entre paréntesis, como (te pida prestado), traducen el texto original conservado en Mateo. Los puntos suspensivos ... quieren decir que no ha sido posible determinar en ese caso cuál fue el texto original de Q, como si el manuscrito tuviera una laguna y así resultara fragmentario. Lo demás corresponde al acuerdo literal entre Mateo y Lucas. La versificación es de Lucas. Se piensa que este evangelista conservó mejor el orden original de los versículos en Q.

15 Véase Lef E. Vaage, "Q: The Ethos and Ethics of an Itinerant Intelligence" (Claremont, CA. 1987).

16 Gnomologium Vaticanum 187, en L. Sternbach, ed. *Gnomologium Vaticanum* (Berlin 1963) ad.loc. Véase también Plutarch, Moralia 21f, 886.

que tiene, al igual que el mandato de Jesús, es la clara preocupación de fondo por "cómo repulsar al enemigo"[17]. Quien hizo la pregunta a Diógenes quería saber si el filósofo cínico disponía de alguna estrategía eficaz para manejar los enfrentamientos hostiles. El problema principal del cual se trata no es, entonces, hasta qué punto se debe de dar amor, sino cómo sobrellevar o superar mejor un ambiente social marcado por conflictos de enemistad. La sugerencia tanto de Diógenes como de Jesús es que "amen a sus enemigos". De esta manera, según ellos, se logrará conquistarlos.

6.28, Bion de Borístenes nos ofrece un buen ejemplo de cómo la oración "por quienes lo insultan" no tiene que ser una mera internalización de la opresión y una invitación para que ésta siga produciéndose. Según Bion tal práctica puede servir para definirse mejor.

A sus más íntimos amigos les decia Bion que era posible que tuvieran razón en pensar que estaban progresando [en su formación personal], cuando pudieran escuchar a quienes lo insultaban, como si escucharan decir. "Amigo, como no tienes cara de hombre inculto e ignorante, que tengas buena salud y gran gozo y disponga Dios que prosperes para siempre"[18].

No hay ninguna diferencia significativa entre escuchar los insultos como si fueran una bendición y bendecir a quienes nos insultan. Son dos modos no tanto de ignorar el deseo evidente de herir a la persona, como de saber convertirlo en lo opuesto. Se juega aquí con las palabras, para evitar así que el enemigo determine mi reacción simplemente hablando. Oramos por él y de esa forma le echamos en cara su maldad.

6.29. Ahora bien, pasemos de las palabras a los palazos, del asalto verbal a los golpes físicos, del desprecio al desposeimiento, de la opresión hablada a la vivida en carne propia. Tal vez por eso, el presente versículo no fue muy difundido entre los primeros cristianos. En los textos posteriores a Q (salvo en Mateo y Lucas) que hacen referencia al mismo tema no se menciona esta parte de la propuesta original[19]. En realidad, a primera vista es difícil ver en la recomendación de que "Si alguien te pega en la mejilla, ofrécele también la otra; y a quien te quita la capa déjalo llevarse también la camisa" algo que no sea una humillación aceptada o un tipo de masoquismo.

Sin embargo, es interesante compararlo que se dice en este versículo con la reacción del cínico Antístenes ante un agravio parecido, y la

---

17 La forma literaria de la *creia* es esencialmente la de un dicho con breve introducción narrativa. Véase la introducción general en Ronald F. Hock y Edward N. O'Neil, *The Chreia in Ancient Rhetoric. Vol. 1 The Progymnasmata* (Atlanta, GA, 1986) 3-60.

18 Véase Plutarch, Moralia 82E; Léonce Paquet, *Les cyniques grecs Fragment et témoignages* (Ottawa 1975) 131. Lo opuesto es descrito por Teles profesor cínico seguidor de Bion, en O'Neil, ed. y trad., *Teles (The Cynic Teacher)* (Missoula. Mt, 1977) 65 (56H).

19 No sólo los primeros cristianos quisieron "olvidarse" de este versículo. Véase, por ejemplo Jorge Luis Borges, *Literaturas Germánicas Medievales* (Buenos Aires, 1976) 76s. sobre la obra poética "el Heliand' de los Alsachsen: "El poeta se exalta cuando Simón Pedro saca la espada y le corta la oreja derecha al siervo del pontifice... Omite la advertencia: Al que te golpeare en una mejilla dale también la otra".

admiración que por su astucia expresara el padre de la iglesia Gregorio Nazianzo.

¡Que hombre más grande fue Antístenes! Cuando cierta persona atrevida e imprudente lo golpeó públicamente, él simplemente escribió en su propia frente el nombre del que le había golpeado igual que uno inscribe el nombre del artista en una estatua, para así acusarlo más mordazmente[20].

También puede ser instructivo apartarnos por un momento del esquema netamente histórico para considerar desde el lado del agresor la eficacia de dicha actuación. Un oficial israelí de reserva que trabajó en las zonas ocupadas de su país, habla a continuación sobre su experiencia referente a la intifadeh, el levantamiento palestino que se opone decididamente a la política opresora del estado de Israel.

Yo he vivido todas las etapas de la intifadeh como todos los demás que están aquí. En 1976, pude observar las manifestaciones masivas en Kiryat Arba y Hebrón y en ese entonces sabía que este tipo de manifestación no ayudaría en nada a los palestinos. En ese entonces no nos entendían todavía, pero ahora sí, por primera vez en 60 años, entienden. Estos árabes han vivido con nosotros por 20 años, han aprendido nuestro secreto. Ustedes saben que un niño que se queda sin recursos para dominar a sus padre puede golpearse la cabeza contra la pared, y los padres no van a poder aguantarlo. Los palestinos no están forzando a matarlos, y el pueblo judío está paralizado moralmente. No vamos a durar no vamos a poder nos están destruyendo al hacernos los culpables[21].

En los tres casos de Jesús (6:29), Antístenes y los palestinos, se vislumbra la misma estrategia de resistencia. Se asume ante fuerzas agresivas una postura de completa pasividad o postración, ante riesgos que no se pueden negar, como ocurre con los animales y otros seres vivos que se fingen muertos ante el peligro. Aunque no siempre tiene exito, tal comportamiento ha podido provocar en otras instancias incertidumbre, vacilación, aturdimiento y hasta retroceso por parte del agresor. Su valor principal consiste en ganar tiempo, sembrar cierta confusión, hacer que el otro se dé cuenta de lo que esta haciendo. En una manera calculada de parar la onda de violencia recíproca de buscar un alto de fuego al eliminar la oposición. Lo que tiene en su contra como estrategia eficaz es la plena falta de garantía de que el otro responda como uno quiere.

Una anécdota personal: al parecer la sabiduría popular limeña en casos de robo armado comparte un punto de vista similar al de Jesús cuando dice, "a quien te quita la capa déjalo llevarse también la camisa". En agosto de 1990 fui asaltado por tres jóvenes bandoleros en la carretera sur al salir de Lima, esto ocurrió una semana después de anunciado el primer "paquetazo"

---

20 Véase Gregorio Nazianzo, "Oratio IV Contra Julianum I," en *Patrologie Grecque* vol. 35 (J.P. Migne. Ed; Paris, 1885) 596B.

21 Véase *Harper's Magazine* (agosto 1989) 23.

económico del gobierno de Fujimori. Con un cuchillo en mi espalda no resistí y hasta ayudé a quitarme la chomba que querían llevarse, además del dinero que tomaron. Cuando narré a los amigos lo acontecido y la forma como había reaccionado, todos concordaron en señalarme que fue lo mejor que podia hacer. Existe una especie de consenso generalizado de que ante este tipo de problema lo aconsejable es siempre colaborar[22].

6.30. Distinguir la diferencia entre robo y préstamos forzados es una tarea reservada para los banqueros del FMI; no nos corresponde hacerlo aquí, si bien algunos estudiosos suelen ver en el presente versículo un cambio más o menos abrupto de enfoque respecto al anterior. En el 6:29 se trata, se dice, de los problemas de la "violencia" ocasional; en cambio, en 6.30 se habla de las transacciones económicas cotidianas, o sea de una problemática más "pacífica"[23]. Pero no es el caso de América Latina, donde todos los días se experimenta una violencia institucionalizada, cuya fuente principal es precisamente lo económico, factor que divide a quienes tienen de quienes no tienen nada. En realidad, los pedidos no atendidos y los préstamos imposibles de pagar forman parte integral de cualquier ambiente social opresor, y por eso son aludidos en las palabras de Jesús inmediatamente después del golpe físico y el robo directo.

En el Evangelio de Tomás encontramos un dicho paralelo al de Q: "(Jesús dijo) Si tienes dinero, no lo prestes con interés, sino dáselo a quien no te lo va a devolver"[24]. En Tomás, toda ganancia obtenida por medio de préstamos se prohibe explícitamente, énfasis que corresponde a la polémica que el evangelista sostiene en otro lugar contra los tenderos y comerciantes[25]. En los demás, se repite sin variación el mismo pronunciamiento de Q (6.30).

Igual que en el versículo anterior (6:29b), se propone aquí, tanto en el 6.30 como en Tomás que los bienes materiales circulen libremente sin pensar en multiplicarlos o en guardarlos de reserva. Obviamente, no se valora mucho en este caso el concepto de propiedad privada y de su manejo astuto. Un aspecto primordial de la vida de los cínicos, según Crates, fue la misma generosidad ilimitada.

Alguien le pregunta a Crates,"¿Para qué volverme filósofo?" Crates le contestó, "En tal caso podrás facilmente abrir tu bolsa y libremente dar lo que saques con la mano de ahí, no como lo haces ahora, con cáculos,

---

22 Existe consenso sólo en cuanto al momento preciso del asalto. En torno a cómo "solucionar el problema" de estos bandoleros y a otros parecidos los puntos de vista suelen ser muy distintos.

23 Véase por ejemplo John S. Kloppenburg, *The formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia, 1987) 176; Robert C. Tannehill, "The Focal Instance as a Form of New Testament Speech a Study of Matthew 5.39b-42" *Journal of Religion* 50 (1970 372-85, *The Sword of His Mouth* (Missoula MT 1975) 68-72.

24 El texto crítico en cóptico -el único completo que hay- del Evangelio de Tomás aparece en Bentley Layton. ed., *Nag Hammadi Codex 11,2-7 Together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or. 4926 (1) and P. Oxy. 1,654,655.* vol. 1 (Leiden). La mejor traducción al inglés, con una breve introducción y bibliografía se encuentra en Layton, *The Gnostic Scriptures* (Garden City, NY Doubleday 1987) 376-99.

25 Véase el dicho 64.

indeciso, temblando como a quienes le tiembla la mano. Pero vas a considerar una bolsa llena que está llena y cuando veas que esté vacía no te vas a quejar... Vivirás contento con lo que hay y no vas a desear lo que no hay ni lamentar lo que te pase"[26].

Liberarnos de un sistema económico opresor implica, durante el proceso mismo, la tarea tal vez-no prevista de arrancarnos los deseos creados por dicho sistema que en el caso del capitalismo tardío fomenta el sueño de una seguridad completa individual y una comodidad fantasma, que sólo sirve para mantener en pie al sistema. La posibilidad de otro modelo económico ¿no es acaso lo que se ha descubierto en las comunidades eclesiales de base, aunque a veces con temor y por necesidad, donde el uso de palabras sencillas como "compartir", "vida", "solidaridad" trata de señalar un nuevo estilo social? ¿Qué pasaría si uno no se sintiera siempre obligado a defender y hacer crecer sus pocas pertenencias y más bien las pusiera al servicio de los demás sin mayor preocupación?

6.31 En el centro del discurso de Jesús sobre el amor al enemigo esta la famosa "regla dorada", el principio de la reciprocidad, del trato mutuo punto de vista muy difundido en la antigüedad y compartido luego por muchas culturas[27]. Al oprimido le gustaría que el opresor lo tomará en cuenta y actuara en ese sentido, porque es cierto que a quienes oprimen no les convendría en otra instancia recibir el mismo trato que dan. Pero la realidad no es asi. Por eso nos parece injusto y hasta suicida insistir en que quienes luchan por su liberación se comporten de acuerdo con esta regla. No tendría sentido actuar con el opresor como se quisiera que él actuase con uno mismo si el no piensa responder de igual modo. ¿Cómo actuar en base a la reciprocidad, si uno sabe de antemano que el otro no va a comportarse así? Son dudas e inquietudes que no se pueden pasar por alto.

Al mismo tiempo, ¿cómo llegar a la reciprocidad sin practicarla? ¿Cómo construir una sociedad en donde exista un trato mutuo entre todos si, mientras tanto, seguimos las mismas pautas de siempre (sobre esto, véase más abajo 6.32-33)? Si no comenzamos desde ahora a relacionarnos de nuevos modos, inclusive con los enemigos más próximos y hasta con los considerados enemigos de clase, ¿cómo podremos entonces liberarnos del odio y la desconfianza que suelen impedirnos establecer muchos proyectos de alternativa?

---

26 Véase Stobseus, 43331 en C Wachsmuth y O Hense, eds. Joannis Stoppel Anthologium (Berlin 1958) = A. Meineke, *Joannis Stoboei Florilegium* (4 vols., Lipsiae, 1955-57) 97,31; Paquet, *Les cyniques grecs* 113.

27 Véase A. Dihle, *Die Goldene Regel* (Göttingen, 1962). Las descripciones sobre la cultura quechua en el Perú se refieren obligatoriamente al principio de la reciprocidad. Para los llamados "cultos de carga" del Pacífico Sur, el hecho de que los blancos recién llegado a la zona no reconocieran este principio y no cumplieran con las obligaciones correspondientes creó toda una crisis de cosmovisión. En un intento por rectificar esta situación, los nativos que participan en estos cultos buscan a veces con desesperación, que se respete esta norma fundamental para ellos pero casi siempre fracasan en los resultados. Véase Jonathan Z. Smith. *Map is Noto Territory Studies in the History Of Religions* (Leiden, 1978) 305s.

La experiencia lamentablemente ha demostrado que, muchas veces, los medios de lucha que en algún momento asumen los movimientos revolucionarios para alcanzar sus metas, cuando no son completamente coherentes con las mismas, han impedido, una vez lograda la victoria militar, alcanzar el nivel de cambio social que se prometió. Sucede que los medios de lucha a mi modo de ver, tienen que anticipar concretamente el fin que persiguen. Su eficacia debe medirse no sólo en términos de negación, sino también con respecto a su poder constructivo. Imaginar posibles medios de lucha y otros de producción social sin coincidencia entre ellos es equivocarse. Por lo menos, no contamos con ejemplos históricos para comprobarlo. Por eso, pienso que Jesús nos propone hacer con los demás como queramos que los demás hagan con nosotros.

6.32-33. No es difícil captar hacia dónde van estos versículos. Se trata de precisar la alternativa propuesta. Para la retórica antigua, las dos preguntas con respuesta corresponderían a una "prueba de lo contrario". Al fin y al cabo, ¿en que consiste nuestra liberación si, cuando se trata de los demás, no hacemos nada diferente a lo que hacen los opresores "que cobran impuestos para Roma"? ¿Cómo vamos a lograr un estilo de ser diferente, una sociedad ejemplar del pueblo de Dios si, como cualquier otro "pagano", guardamos los saludos y el respeto sólo para nuestros hermanos y hermanas de familia y de ideología? Según Schottroff, "los cristianos deben traspasar los límites de una solidaridad de grupo y así precisamente obtener su identidad como grupo"[28]. Pero, ante la realidad latinoamericana ¿es esto posible?

6.35. El último versículo nos muestra que, detrás de todo, hay una visión perfectamente teológica. Actuar de acuerdo con las recomendaciones de los versículos anteriores, según el presente, significa realizarse como hijo de Dios. La identidad ligada a tal afán se manifiesta en el comportamiento que corresponde al amor al enemigo, porque así actua también Dios, que "hace que su sol salga sobre los malos". Pero ¿qué Dios es éste?[29] ¿Acaso uno que respeta norma ética alguna? ¿O, como escribió el filósofo aleman Friedrich Nietzche refiriéndose al "superhombre" (Ubermensch). Dios también está "más allá del bien y del mal", sin preocuparse en absoluto por los valores más esenciales de la humanidad?[30]¿Cómo puede lograrse la liberación así, desatendiendo una distinción básica para cualquier concepto de rectitud? ¿O acaso ha sido precisamente este concepto de rectitud,

---

28 Véase Luise Schottroff, "Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition", en *Jesus Christus in Historie und Geschichte* (Festschrift H. Conzelmann; Tübingen, 1975) 218.

29 Es la pregunta de Job. Véase Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente una reflexión sobre el libro de Job*. (Lima, 1986). en su respuesta al hombre, Dios le pregunta: "¿Quién abre una salida al aguacero y señala el camino a la tormenta, para que llueva en el desierto, en lugares donde nadie vive, para que riegue la tierra desolada y haga brotar la hierba?" (Job 38,25-27).

30 Véase Friedrich Nietzche, *Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift; también "Der Antichrist", en Der Antichrist. Ecce Homo Dionysos-Dithyramben* (Munich, 1964) 7-73.

atribuido también a Dios, el que nos ha impedido salir del círculo vicioso de la opresión y la violencia?

Solemos afirmar que creemos en un Dios de la vida y no de la muerte[31]. Preguntémonos entonces ¿los malos no tienen también derecho a vivir a disfrutar del sol y la bondad que éste nos ofrece? Claro que no tienen derecho alguno a privar de lo mismo a los demás, lo cual hacen con frecuencia. Entonces ¿cuál sería la manera indicada, siguiendo la huella de Dios, de hacerlos cambiar en su modo de ser sin que esto signifique optar por la muerte? Si todo es posible para Dios, ¿implica también que todo es posible para sus hijos e hijas? Tal vez las facultades de Dios todopoderoso no estén al alcance de quienes no cuentan todavía con poder semejante. Y ¿cómo relacionar al Dios que ordena al sol de todos los días con aquél que murió en la oscuridad del Viernes Santo? ¡Ay, Dios mío! Como dice el general "libertador" Simón Bolivar al final de su vida en la novela de Gabriel García Márquez "¡Cómo voy a salir de este laberinto!"[32].

3. ¿SIRVE O NO SIRVE?

El exégeta alemán Gerd Theissen a quien me he referido más de una vez escribió un interesante artículo sobre Jesús y el amor al enemigo Según dice:

... la situación original de vida [Sitz im Leben] guarda estrecha relación con el sentido que lleva el amor al enemigo y la no violencia. El cristiano sedentario que solía dejar que el enemigo hiciera lo que quisiera va quedándose cada vez más en una posición de inferioridad, porque puede que repetidamente volverá a encontrarse con el enemigo. En este caso, dejar que el enemigo haga lo que quiera muchas veces significa invitarlo a que siga aprovechándose de uno a través de la humillación. El no ofrecer resistencia sólo hace más probable que el delito se repita. Sin embargo el gran mandamiento de que "amen a sus enemigos" existe también para el cristiano sedentario. En cambio, el carismático itinerante puede cumplir con el mandamiento de manera mucho más plausible. El está realmente libre. Puede abandonar el sitio donde fue vencido y humillado; puede confiar en que no volverá a encontrarse con el enemigo. En la medida en que sigue caminando, puede mantenerse independiente y libre. El costo de esta libertad es un asceticismo riguroso una vida que no exceda lo mínimo necesario para sobrevivir. Sin embargo, la ganancia es mucha[33].

Theissen presupone aqui su tesis fundamental de que los primeros cristianos en Palestina se dividían en dos grupos. Por un lado, estaban los

31 Véase, por ejemplo, Gutiérrez, *El Dios de la Vida* (Lima 1989).
32 Véase Gabriel García Márquez, *El general en su laberinto* (Bogota, 1989) 266.
33 Véase Theissen, "Gewaltverzicht und Feindesliebe" 191.

llamados "simpatizantes", que eran residentes permanentes de los pequeños pueblos y aldeas de la región, por el otro, estaban los portadores originales de la tradición de Jesús, predicadores itinerantes., líderes carismáticos que iban de pueblo en pueblo en un afán por renovar la vida de fe de Israel[34].

Lo más interesante de Theissen es haber rescatado el papel clave del contexto en el cual se trata de cumplir con el "gran mandamiento" de Jesús. No se puede saber de antemano el significado de que "amen a sus enemigos" sin analizar en concreto la ubicación sociopolítica de la persona. Por eso no estoy de acuerdo con Theissen en insistir que el cristiano sedentario, cada vez más sojuzgado por el enemigo que hace con él su voluntad, "sin embargo" tiene que "amarlo". Por lo menos, no pienso que aceptar un destino de oprimido haya sido la propuesta original de Jesús.

Preguntémonos ahora por nuestro contexto sociopolítico ¿Cuántos de nosotros somos carismáticos itinerantes que podemos abandonar el sitio donde fuimos vencidos y humillados? ¿Cuántos podemos confiar en que asi no tendremos que enfrentarnos una vez más a nuestros enemigos, sean personales o de clase? No muchos, me imagino. El mundo en que vivimos no es el de Jesús y los primeros cristianos. Esto sin considerar los cambios profundos producidos desde entonces, tanto en los modos económicos de producción como en los mecanismo políticos de control y opresión, los medios de comunicación y manipulación, y el mismo ambiente urbano que determina cada vez más nuestra vida, al consolidar la diferencias entre clases sociales y la consiguiente ubicación "sedentaria" de las personas. Es por eso que tal vez en nuestro contexto latinoamericano no puede aportar mucho la propuesta de Jesús. Quizá la estrategia de resistencia que propone pertenece a otro tiempo y lugar.

A la par, me parece que la reflexión que siguen probando estas palabras de Jesús sobre la enemistad, el odio y la reacción adecuada podría ayudarnos a vislumbrar salidas alternativas para los enfrentamientos mortales que, de lo contrario, son casi inevitables. La desobediencia civil no violenta, propuesta de Martin Luther King y Mahatma Ghandi, es un ejemplo contemporáneo de la puesta en práctica de este espíritu de lucha diferente.

Como indiqué al comienzo del artículo me preocupo que el odio y el resentimiento puedan constituirse en un impedimiento para la construcción de una nueva sociedad. Dudo que, en última instancia sean sentimientos que nos permitan liberarnos de la red opresora. Repito que no por ello los considero imcomprensibles ni niego el papel que pueden jugar en cualquier proceso liberador. Son a veces el único motor de la resistencia que permite soportar los golpes recibidos. Son una primera defensa, una barricada callejera contra la totalización del orden dominante. Sin embargo...

---

34 Véase Theissen, "Wanderradikalismus Literatursoziologische Aspekte der Uberlieferung von Worten Jesu im Urchristentum", *Zeitschrift für Theologie und Kirche 70* (1973) 245-71 *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (Munich, 1977). Su visión recién ha sido criticada en forma constructiva por Richard A. Horsley, Sociology and the Jesus Movement (New York: Crossroad, 1989).

Para terminar este ensayo tomaré como ejemplo pertinente el caso del Perú de nuestros días. No cabe duda de que en este pueblo existe un "pozo de resentimiento" muy hondo y ancho, llamado por unos "la rabia andina", según Rodrigo Montoya conocido antropólogo peruano.

La rabia andina atraviesa (a todos los que vienen de la cultural quechua), porque la rabia es la consecuencia de la no reproducción o de no encontrar los principios fundamentales de la cultura andina quechua y de una profunda marginación en la ciudad. La rabia andina no es un patrimonio exclusivo del tercio que tiene amargura y que renuncia a su pueblo, la rabia nos atraviesa a todos[35].

Producto de la opresión que se instaló en el Perú con la llegada de los conquistadores, es un sentimiento que dificilmente será susceptible al mandato de que "amen a sus enemigos". Esta furia actualmente se ve encarnada en el "movimiento revolucionario" Sendero Luminoso.

Es obvio que no hay todavía manera de predecir lo que significará Sendero en el proceso histórico del Perú[36]. Pero sí cabe aceptar que los senderistas han sabido responder a las profundas frustraciones que experimentan muchos peruanos campesinos y jóvenes. Los militantes de Sendero son, además de astutos como serpientes, resueltos y comprometidos con su programa, capaces no sólo de resistir la aniquilación, sino también de saberse imponer según su criterio. Actuan y no aguantan más la injusticia. Han hecho sentir su presencia en la política nacional a lo largo del país. No son ni "delincuentes" ni meros "fanáticos" enloquecidos.

Pero su manera de actuar es en extremo violenta y autoritaria. Llaman constantemente a la lucha armada. No toleran el diálogo que no sea parte de su proceso partidario. Siembran el terror y la muerte, "ajusticiando" a quienes, desde su punto de vista no trabajan para el bien del pueblo. "La violencia" dice Washington Delgado "es considerada (por Sendero) como la mejor forma de organizar el proceso de transformación socialista expandido por toda la nación"[37]. Todo aquel que se les opone es calificado de "criminal de guerra". Su trato a los enemigos parece obedecer al clamor del salmista desesperado: "¡Que viva poco tiempo y qué otro se apodere de sus bienes! ¡Que sus hijos queden huérfanos y viuda su esposa? ¡Que sus hijos anden vagando y pidiendo limosna? ¡Que los echen de las ruinas de su casa?

35 Véase Rodrigo Montoya, La Cultura Quechua Hoy (Lima, 1987) 23.

36 Lo cual no quiere decir que no se haya escrito profusamente sobre Sendero, incluso hasta darse el caso de quienes se ganan la vida como senderologos. Véase, por ejemplo, Gustavo Gorriti Ellenbogen, *Sendero historia de la guerra milenaria en el Perú* (Lima 1990); Carlos Iván Degregori, *El surgimiento de Sendero Luminoso* Ayacucho 1969-1979 (Lima 1990).

37 Véase Washington Delgado. "¿Cuándo se jodió el Perú?" en *¿En qué momento se jodió el Perú?* (Lima, Perú MIlla Batres, 1990) 72.

Que no haya quien tenga compasión de él ni de sus hijos huerfanos. que se acabe su descendencia que se borre para siempre su apellido" (Salmo 109, 8-9, 12-13).

Si éste no es el camino de la liberación, ¿qué alternativas hay? Según Delgado:

para empezar a construir realmente el Perú se debe soldar su fractura de siglos, iniciada en la conquista. No es tarea fácil y para cumplirla hay que crear una conciencia unitaria. Hay que desplegar, como quería Mariátegui, una gran labor reflexiva, organizadora y propagandística. Al final, acaso llegaremos también a la violencia. Pero será, deberá ser la violencia de la unidad y no de la segregación, de la igualdad y no de la dictadura, de la libertad y no de la opresión. La violencia, en síntesis, del amor y no del odio[38].

Es la perspectiva de un peruano. Sabemos que no existen recetas para remediar las consecuencias devastadoras de 500 años de opresión colonial. Pero lo que llama mi atención y me deja pensando, al comparar este punto de vista con la propuesta de Jesús, es la siguiente posibilidad. En el contexto actual latinoamericano, ¿acaso la estrategia de resistencia más acorde con el espíritu de Jesús cuando dice que "amen a sus enemigos" no sería, de algún modo, esta violencia que se imagina Delgado, que propugna por la unidad, la igualdad, la libertad -la violencia, en síntesis, del amor y no del odio-.

Sería un amor al enemigo resuelto a luchar hasta el fin, dispuesto a recibir golpes en ambas mejillas y a dar hasta el último centavo por la liberación de todos, inclusive de "los pagano" y de "los que cobran impuestos para Roma". No sería un amor pasivo ni ciego. Reconoce el deseo de herir a la persona que representan los insultos. Sabe que el opresor no hace con los demás como quisiera que los demás actuasen con él. Es un amor capaz de echarle en cara su maldad, orando también por su bienestar. Es un amor no ignorante del mundo en el cual vivimos. Puede ser que, para superar los conflictos profundos que existen en nuestras sociedades no habrá remedio ni evasión posible, sino haciéndolo a la fuerza. No es un argumento en favor de la violencia. He aquí un anhelo por conquistar a todo costo la enemistad, el odio y el resentimiento que, muchas veces nos impiden vivir.

Como cualquier otra estrategia de resistencia, aquella de Jesús que manda que "amen a sus enemigos" tiene sus límites. No es válida para cualquier situación de vida. Para conducirnos a la liberación en el sentido pleno de la palabra, tendría que formar parte de un programa más amplio. Deberá juntarse con otras estrategias de resistencia y de construcción social a diferentes niveles. Sólo asi servirá para bien y no para mal.

Afirmamos que no puede haber paz sin justicia. Tampoco habrá justicia sin amor. Cuando dice Jesús que "amen a sus enemigos", se trata de

---

38 Véase Delgado. "¿Cuándo se jodió el Perú?" 74.

una estrategia de resistencia que a la par sirve para construir las nuevas relaciones sociales que nos hacen falta.

Leif E. Vaage
Apartado 18-0972
Lima 18
Perú

LA THEOLOGIA CRUCIS MARCI DESDE LA ENCRUCIJADA DE AMÉRICA LATINA

Ensayo Sobre la Teología del Evangelio Según San Marcos

William Murdock P.

Es ampliamente reconocido que el Evangelio según San Marcos expone una teología de la cruz. En el presente trabajo me propongo a descubrir la naturaleza de esta teología, cómo se desarrolla en el relato de Marcos y su significado para la Iglesia en América Latina de hoy[1].

1. Cristología y el Motivo del "Secreto Mesiánico"

El tema cristológico corre como hilo conductor a lo largo del relato de Marcos. Se plantea reiteradamente mediante diversas formas de la pregunta cristológica: "Sé quién eres tú" (1,24), "¿Qué es esto?" (1,27), "¿Quién es éste?" (4,41), "¿No es éste el carpintero?" (6,3), "¿Quién dicen los hombres que soy yo?" (8,27), "¿Quién decís que soy yo?" (8,29), "¿Eres tú el Cristo, el hijo del Bendito?" (14,62), "¿Eres tú el Rey de los judíos?" (15,2). Más importante aún que tales preguntas directas e indirectas, el tema cristológico se plantea mediante el motivo del "secreto mesiánico"[2]. Se trata, en realidad, de dos motivos literarios diferentes: a) la búsqueda del anonimato por parte de Jesús, al prohibir tanto la confesión cristológica de los demonios (1,25.34; 3,12) y de los discípulos (8,30; 9,9) como la publicación de sus milagros (1,43-44; 5,19-20; 5,43; 7,36; 8,26; 9,9) y b) el motivo de la incomprensión de los discípulos ante la revelación mesiánica de Jesús (4,13.41; 5,31; 6,37.52; 7,18; 8,4,17,32; etc.).

---

1. El presente trabajo representa una síntesis de investigación exegética realizada en preparación de mi comentario sobre Marcos pronto a terminarse.
2. Es el mérito de William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901), de haber sido el primero en descubrir la importancia de este motivo en la teología de Marcos, y aunque casi nadie acepta hoy en día la interpretación que Wrede le dio, el motivo del secreto mesiánico sigue siendo clave para la historia d ela redacción del evangelio de Marcos (Contra V. Taylor, Evangelio Según San Marcos, pág. 138).

Se presupone que los textos que expresan el "secreto mesiánico" son intencionales al igual que todo acto de discurso; dicen algo al lector sobre la cristología. Claro está que la intención no es ocultar al lector la condición mesiánica de Jesús. Al contrario, para el lector todo está descubierto. A él, mas no al Bautista, se le deja ver el descenso del Espíritu sobre Jesús y oir la voz divina que le dice "Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco" (1,10-11). Junto con el triunvirato de Pedro, Santiago y Juan, el lector atestigua la transfiguración de Jesús, la aparición a éste de Elías y Moisés, y la proclamación divina que lo señala "mi Hijo amado" y ordena que se le obedezca (9,2-9). Aunque Jesús prohibe la publicación de sus milagros, el lector presencia a todos, y aunque se hace callar a los demonios, él oye sus confesiones cristológicas: "Sé quién eres tú: el Santo de Dios" (1,24) y "Jesús, Hijo de Dios Altísimo" (5,6). Oye también la confesión de Pedro "Tú eres el Cristo" (8,29) y la exégesis mediante la cual Jesús mismo expone la cristología de Kúplog contra la cristología davídica, que la Iglesia ya consideraba inadecuada (12,35-37). Por la magia narrativa, el lector logra acceso a la sala del Sanedrín y oye a Jesús cuando afirma éyweiw ante esta corte suprema de la nación judía que él es "el Cristo, el Hijo del Bendito" y cuando, en seguida, se identifica a sí mismo con "el Hijo de hombre" entronizado y advenidero (14,61-62), la figura trascendente y soberana que ejecuta la justicia escatológica de Dios en la literatura apocalíptica[3]. Finalmente, el lector también capta la dimensión cósmica de lo que acontece en la cruz, al ver con visión sinóptica el último suspiro de Jesús (15,37) y la respuesta teológica, al rasgarse en dos el velo del Santuario del judaismo (15,38) y al oir al centurión romano, solemnemente, aclamarle al crucificado el entronizado "Hijo de Dios" (15,39). El "secreto mesiánico" no esconde esta cristología al lector; al contrario, todo le está descubierto, y en este sentido, tuvo razón M. Dibelius al caracterizar Marcos como "libro de epifanías secretas".

Tampoco era invento de Marcos esta cristología que afirma que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, ya entronizado como el Hijo del hombre, el Kbplog o *cosmocrator* a la diestra de Dios, y pronto para venir a liberar a los

---

3. *La Nueva Biblia Española: Edición latinoamericana* trata la enpresión ... en los evangelios no como título o término técnico, sino como traducción equivocada de la expresión aramea *bar-nasa*, que significa "simplemente "individuo de la especie humana", "ser humano", "hombre'" (s.v. "Hombre", p. 1923). Con la pretensión de traducir no el griego, sino el arameo subyacente y así corregir el supuesto error de aquél, substituyen ... por "el hombre" en las perícopas de Mc. 2,10.28 y Mt. 12,32 (par. Lc. 12,10) y por "este Hombre" en los demás casos. Aun como traducción del arameo, el adjetivo demostrativo "este" es dudoso filológicamente, sea como señalamiento de uno mismo (= "yo") o el uso anafórico pra remitirse a algún conocido. A pesar de las renuncias al respecto en la "Presentación" (p. 13), la traducción "el hombre" y "este Hombre" en lugar de "el Hijo del hombre" en la *Nueva Biblia Española* es atrevida y tendenciosa; refleja la escuela de interpretación que, al menospreciar la historia de la sreligiones y la historia de la tradición, se pega a la filología y al canon. Se apoya en los estudios filológicos de G. Vermès, en "The Use of Bar Nash/Bar Nasha in Jewish Aramaic", en M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford 1957 (3)), apéndice E.; y en el concepto británico de la "personalidad colectiva" a manera de T.W. Manson, *The Teaching of Jesus*, 1935 (2) y "The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels", en *Studies in the Gospels and Epistles*, ed. M. Black, 1962, págs. 123-145.

suyos y juzgar al mundo. Al contrario, Marcos la presuponía, y aun las tradiciones que él empleó ya la presuponían; era, pues, la cristología común de la iglesia primitiva y, por tanto, de los primeros lectores del evangelio[4]. El secreto mesiánico no oculta esta cristología, pero sí la censura[5]. Efectivamente esta cristología es la que se revela en los milagros y en las confesiones de los demonios, y es ésta la que Jesús prohibe publicar. Cuando después de una larga historia de incomprensión e incredulidad, los discípulos finalmente alcanzan la cristología común al confesar Pedro: "Tú eres el Cristo" (8,29), inmediatamente, Jesús también prohibe a ellos que la divulgen: "Y les mandó enérgicamente que a nadie hablaran acerca de él" (8,30). ¿Qué significa esta reserva frente a la cristología común, que es, a la vez, la del lector? El evangelio no la oculta ni la repudia, sino, mediante el secreto mesiánico, prohibe su publicación hasta que se le ha entendido bien; la encierra entre paréntesis, por decirlo así, hasta que ha sido corregida por la *theologia crucis*.

2. El Motivo de la Cruz en el Relato de Marcos

La importancia de la cruz en la teología de Marcos ha sido reconocida generalmente desde que M. Kähler caracterizó a los evangelios, y especialmente a Marcos, como "historias de la pasión con introducción extendida"[6]. Sin duda alguna, la pasión es consttutiva de la cristología de Marcos y clave para la interpretación del evangelio. Sin poder establecer con certeza sus límites originales, la opinión erudita concuerda con que detrás de Marcos se vislumbra un breve relato tradicional de la pasión[7], el que el evangelista amplió con otros materiales tradicionales (14,1-16,8) y enmarcó en la historia de Jesús en Jerusalén (11,1ss.), la que también compuso a base de materiales de la tradición oral.

Además de ampliar el relato tradicional de la pasión, Marcos logró que la cruz hiciese sombra hacia atrás, cayendo sobre toda la historia de Jesús. El propio comienzo de su ministerio se presenta bajo la señal de la muerte,

---

4. Para la cristología común de la iglesia primitiva, véase por ejemplo, los fragmentos litúrgicos conservados en Rm. 1,3-4; 1 Co. 15,24-25; Flp. 2,9-11; 1 Tm. 3,16; 1 Ts. 4,16. Respecto a la cristología de la tradición usada por Marcos, véase H. Conzelmann, ZThK 54, 1957, pág. 294. Contra Wrede, quien mantuvo que la tradición usada por Marcos era precristológica y que el secreto mesiánico, al representar a Jesús ocultando su condición de mesías durante su ministerio histórico, explicaba la discrepancia entre la tradición y la cristología de la iglesia dada con la Resurrección.
5. Así R. Bultmann, The History oh the Synoptic Tradition, p. 347.
6. "Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung", Martin Kähler, *Der Sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1896 (2)), pág. 80, n. 1; Inglés: The *So-called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ*, trad. Carl E. Braaten (Philadelphia: Fortress Press, 1964), p. 80, n. 1.
7. Probablemente incluía la detención de Jesús, los procesos ante el Sanedrín y Pilato, el episodio de Simón de Cirene en el camino al Calvario, y la crucifixión y la muerte. K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlin 1919); M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums (1919), trad. inglesa de la segunda edición alemana por B.L. Woolf *From Tradition to Gospel* (Londres 1934); R. BUltmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga, 1931 (2)).

al datarse de la "entrega" de Juan el Bautista (1,14)[8]. Luego, después de un inicio exitoso popular (1,45), Jesús se enfrenta con opositores que lo culpan de blasfemia (2,6-7), un delito sancionado con pena de muerte. En seguida, la cruz se deja vislumbrar en la forma de un presagio trágico que el evangelista interpoló en el relato de conflicto sobre el ayuno: "Días vendrán en que les será arrebatado el novio; entonces ayunarán en aquel día" (2,20). Dos perícopas más adelante, en la conclusión redaccional del relato sobre la curación del hombre con la mano seca, se anuncia el inicio del proceso que terminará en la cruz: "En cuanto salieron los fariseos, se confabularon con los herodianos contra él para ver cómo eliminarle" (3,6). Al haber relacionado así el nombre de Herodes con el complot contra Jesús, no es difícil descubrir otra advertencia de la cruz en la perícopa sobre la muerte de Juan (6,14-29), puesto que la introducción, escrita por el evangelista, contiene palabras en que el propio Herodes identifica a Jesús con "Aquel Juan, a quien yo decapité, ése ha resucitado" (6,16). Finalmente, la primera parte de la narración, la que termina en la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (6,27-30), se enlaza con la última parte (11,1-16,8), que relata la historia de Jesús en Jerusalén, mediante una sección intermedia (8,31-10,52), que se halla organizada en torno a tres anuncios de la pasión (8,31; 9,31; 10,33-34). Esta serie de remisivos a la pasión sirve para unir todo el evangelio en torno al motivo de la cruz y así sujetar toda la vida y obra de Jesús a la teología de la cruz.

No es como si la cruz no tuviera lugar en el credo antes de Marcos (aun antes de Pablo!); al contrario, todas las antiguas fórmulas de credo conservadas en el Nuevo Testamento hacen referencia a la muerte en la cruz, pues el Cristo confesado en la iglesia ha sido el Cristo crucificado y resucitado[9]. La mera existencia de un relato de la pasión antes de Marcos muestra la importancia que la cruz tenía también en la tradición de Jesús, y tenemos total seguridad que los materiales que el evangelista usó de dicha tradición presuponían una cristología que identificaba al Cristo exaltado con el Jesús crucificado, especialmente mediante el título "el Hijo del hombre". Ahora bien, si los relatos de milagros y los apotegmas, que dominan la narración de Marcos, ya presuponían la muerte en la cruz, ¿para qué, entonces, los remisivos a la pasión que el evangelista esparció entre esos materiales tradicionales? Y si el lector compartía la misma cristología de la tradición

---

8. Para la importancia del término "entregar" en Marcos, véase "el Hijo del hombre es entregado en mano de los hombres" (9,31); "el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas; le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles... (10,33-34); "Entonces, Judas Iscariote, uno de los Doce, se fue donde los sumos sacerdotes para entregárselo" (14,10); "uno de vosotros me entregará" (14,18); "¡Ay de auel por quien el Hijo del hombre es entregado" (14,21); "Mirad que el Hijo del hombre es entregado en manos de los pecadores. ¡Levantaos! ¡vámonos! Mirad, el que me entrega está cerca" (14,41-42); "El que le iba a entregar les había dado esta cotraseña: "Aquel a quien yo dé un beso, ése es..."" (14,44); "Después de haber atado a Jesús, le llevaron y le entregaron a Pilato" (15,1); "Pilato, entonces,... entregó a Jesús... para que fuera cricificado" (15,15). De la relación entre la muerte de Juan y la de Jesús, véase 6,14-29; 9,12-13.
9. Por ejemplo, en 1 Co. 15,3; Rm. 10,9; 14,9; Flp. 2,8-9.

y se podía contar con que leyera los relatos y dichos de Jesús como los del crucificado, ¿por qué, entonces, recordarle tanto de la pasión? Debería haber sido por considerar inadecuada la comprensión de la cruz en la cristología común. Efectivamente, las alusiones a la pasión en la primera parte del evangelio no se remiten en primera instancia a la cruz del relato de la pasión, sino a la interpretación que se da de ésta previamente. Concluimos, pues, que mientras que el motivo del "secreto mesiánico" pone en entredicho la cristología común hasta que ha sido corregida, el motivo de la cruz en la primera parte del evangelio apunta a la teología de la cruz, la cual se expondrá más adelante como el correctivo indicado.

3. La Teología de la Cruz en 8,27-10,52

Es ampliamente conocido que la perícopa de la confesión de Pedro (8,27-30) constituye un hito importante en la trama del evangelio de Marcos. Respecto a la estructura literaria, es un texto de puente o transición que, a la vez, concluye la primera y abre la segunda parte del evangelio. Por cuanto rompe súbitamente el silencio confesional de los discípulos, subrayado por el motivo de la incomprensión e incredulidad que iba planteándose desde el capítulo cuatro (4,13), la confesión de Pedro marca el término de la primera parte del relato, pero al mismo tiempo, sirve de punto de partida para la acción siguiente, en que los motivos del "secreto mesiánico" (8,30; 9,9) y de la incomprensión de los discípulos (9,32) experimentan un giro notable en su enfoque.

La sección (8,27-10,52) que empieza con la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo y termina con la curación del ciego en Jericó constituye la parte medular del evangelio, tanto en su estructura literaria como en su reflexión teológica. En la estructura tripartita de Marcos, esta sección constituye la parte intermedia, que separa el anterior ministerio de Jesús en y alrededor de Galilea (1,14-8,27) del ministerio posterior en Jerusalén (11,1-16,8). En esta parte central del evangelio se desarrolla la teología de la cruz que interpreta toda la obra. Las alusiones a la cruz en la primera parte remiten a la teología de la cruz desarrollada en esta parte central, y desde aquí dicha teología se proyecta sobre el relato de la pasión en la parte final. La sección 8,27-10,52 constituye, entonces, el centro hermenéutico del evangelio según San Marcos.

Con la confesión de Pedro "Tú eres el Cristo" pareciera que los discípulos del relato hubiesen superado su incomprensión frente a la revelación mesiánica de Jesús. Contra este parecer, sin embargo, Jesús inmediatamente prohibe la publicación de ese nuevo conocimiento cristológico ("Y les mandó enérgicamente que a nadie hablaran acerca de él", 8,30), lo cual nos hace saber que no basta decir que Jesús es el Cristo ni, deberíamos añadir, adscribirle cualquier otro título cristológico, pues queda todavía la pregunta sobre lo que entendemos por "Cristo", "Hijo de Dios",

"Hijo del hombre" y "Señor". Así como las condecoraciones no son pruebas incontrovertibles del honor y valor de los militares que se las otorgan entre sí con tanto afán, hubo pretendientes falsos al título "cristo" antes y después de Jesús, tal como el mismo evangelio lo atestigua (Mc. 13,6-22). Por lo tanto, se ha de preguntar con qué derecho se lleva el título. La interdicción de la confesión de Pedro plantea de nuevo la pregunta cristológica: ¿Sobre cuál base se determina el estatuto personal de Jesús como el Cristo?, ¿Qué es lo que lo habilita para ser el Cristo?, ¿Qué es lo que determina su condición de Cristo?, ¿Qué es *constitutivo* de su ser Cristo? En lo que sigue, entonces, se desarrolla la teología de la cruz como respuesta a estas preguntas y correctivo de la cristología común: "Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir..." (8,31).

"La *theologia crucis* que se desarrolla en 8,27-10,52 consiste en una cristología de la cruz y la doctrina del discipulado que le corresponde. La cristología trata de la persona de Jesucristo; responde a la pregunta ¿quién es Jesús?, en tanto que la doctrina del discipulado trata de lo que significa ser creyente, de tener fe en Jesucrito, de comprometerse con él; responde a la pregunta ¿qué significa ser discípulo de Jesucristo? ¿Qué significa seguir al Cristo cuyo ser es determinado por la cruz? No son dos temas independientes, que podrían tratarse por separados, sino correlativos, cuyos contenidos se influyen mutuamente, pus comprender a Jesucristo es comprenderse a uno mismo delante de él. Para cada cristología, entonces, existe un concepto del discipulado que le corresponde, y el discipulado de uno es la praxis de su verdadera cristología: *Cuál Cristo, tal discípulo*[10]. El evangelio según San Marcos plantea comjuntamente una cristología de la cruz y la doctrina del discipulado que le corresponde. Se expone en forma progresiva mediante una serie de tres ciclos de textos, en los cuales se presenta a) la proclamación de la cristología de la cruz por Jesús, b) el rechazo de esta cristología por los discípulos y c) la enseñanza de Jesús sobre el discipulado de la cruz.

Primer ciclo (8,31-38)

a) Proclamación de la cristología de la cruz (8,31-32a).

Y comenzó a enseñarles que es necesario que el Hijo del hombre sufra muchas cosas, ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y después de tres días, ser resucitado.

La última frase de este texto afirma lo que el credo común ya confesaba, a saber, a Jesucristo crucificado y resucitado. Llama la atención, en cambio, el que a esto se agrega el repudio de Jesús por parte de los líderes del pueblo judío (el sanedrín?) y el que se encierra todo bajo la categoría del *sufrimiento* necesario. Caracterizar el sufrimiento como algo necesario (...) quiere decir

10. Cp. Mt. 10,25.

que Dios lo ordena y que, por eso, es intrínseco; la cruz no es algo fortuito, sino *constituivo del ser Cristo*. Jesús es el Cristo por cuanto sufre; ¡por la cruz le reconoceréis!

En contraste con la cristología de Pedro, que quedó en entredicho al aplicarle el "secreto mesiánico" (8,30), la legitimidad de la cristología de la cruz queda autenticada por la observación del redactor de que Jesús "decía esta palabra abiertamente" (8,32a).

b) Rechazo de la cristología de la cruz por los discípulos (8,32b-33):

"Tomándole aparte, Pedro se pudo a reprenderle" (8,32b).

Por el contexto, se entiende que Pedro reprendió o censuró a Jesús por la cristología de la cruz que acabo de exponer por primera vez. Al igual que Jesús impuso el "secreto mesiánico" sobre la cristología de Pedro, ahora éste rechaza la de Jesús y recibe como respuesta una severa reprensión: "¡Quítate de mi vista Satanás! porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres" (vs. 33). Lo que se opone aquí son dos cristologías: la cristología de la cruz, que es de Dios, y la cristología sin cruz, que es humana y de inspiración satánica. Si anteriormente los discípulos no entendieron que Jesús era el Cristo, ahora lo entienden, pero lo entienden mal, porque no reconocen que la cruz es constitutivo de su ser Cristo.

c) La enseñanza del discipulado de la cruz (8,34-38)

Llamando a la multitud a la vez con sus discípulos, les dijo: "Si alguien quiere ser mi discípulo, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame" (8,34).

La introducción redaccional al v. 34, destaca que la enseñanza que sigue es para todos y no sólo para los primeros discípulos. Nos dice que querer ser discípulo de Jesucristo exige un compromiso total, o sea, de negarse a sí mismo y seguir a él. No se trata de ascesis o renunciación ascética, sino de la decisión de seguir a Cristo y no a uno mismo, de reconocer el derecho absoluto de Jesucristo sobre la vida del discípulo. La frase "toma su cruz" remite a la cristología de la cruz, planteada por primera vez en v. 31, y asevera que dicha cristología requiere como correlativo el discipulado de la cruz; si la cruz es constitutivo del ser Cristo, también es constitutivo del ser discípulo de Cristo. Creer en el Cristo de la cruz es tomar tu propia cruz y venir en pos del crucificado, pues no hay fe sin discipulado, y no hay fe en el Cristo de la cruz donde no hay discipulado de la cruz. Cual Cristo, tal discípulo.

Los vs. 35-38 interpretan el discipulado de la cruz como respuesta a la pregunta por la vida. A quien pregunta por la vida, cómo encontrarla, cómo asegurarla, Jesucristo le contesta: "quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará" (v. 35). Tal como el v. 38 lo atestigua, estas palabras fueron dirigidas a una situación de persecución en que la vida misma de los que profesaban fe en Jesucristo y proclamaban el Evangelio estaba en peligro, donde se presentaba la tentación de renunciar a Cristo para salvarse la vida. Dejando el tema de la situación histórica para más adelante, basta recalcar que en situaciones de

límite como ésta se descubren las verdaderas dimensiones de las cosas. En efecto, la decisión respecto a Jesucristo es siempre cosa de vida o muerte. El ser humano no tiene vida en sí mismo y no la puede comprar (v. 37), pero se engaña a sí mismo pensando que la puede ganar, porque precisamente tratando de ganársela, es cuando la pierde (v. 36). La verdad es que la vida, como el amor, es un don que recibe con gratitud y que se multiplica al compartirla. El discípulo del Cristo de la cruz recibe su vida perdiéndola: así es el discipulado de la cruz.

Segundo ciclo (9,30-37)

a) Proclamación de la cristología de la cruz (9,3-31).

Y saliendo de allí, iba caminando por Galilea, y él no quería que se supiera, porque estaba enseñando a sus discípulos y les decía: "El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres y le matarán, y tres días después de haber muerto, resucitará.

Mediante una variedad del motivo del secreto mesiánico, la que representa a Jesús viajando de incógnito por Galilea, el segundo ciclo de la teología de la cruz se caracteriza como enseñanza reservada especialmente para los discípulos.

b) Rechazo de la cristología de la cruz por lo discípulos (9,32-34).

"Mas ellos no entendían el dicho y temían preguntarle" (9,32).

"Por el camino habían discutido entre sí quién era el mayor" (9,34).

Si anteriormente el motivo de la incredulidad de los discípulos formaba parte del complejo del secreto mesiánico (véase pár. 1.arriba), en el presente contexto, expresa el rechazo de la cristología de la cruz (9,32), el que se refuerza y se explica por el planteamiento inmediato del concepto del discipulado diametralmente opuesto. Se trata de la discrepancia escandalosa entre la cristología de la cruz enunciada por Jesús y el concepto del discipulado que por los propios discípulos abrigaban: "por el camino habían discutido entre sí quién era el mayor" (9,34). No podían entender la cristología de la cruz proclamada por Jesús, porque su concepto del discipulado, motivado por el egoísmo y la soberbia, la negaba. Así se explica que el rechazo de la cristología de la cruz es debido a sus implicaciones antropológicas, a saber, para la autocomprensión del discípulo.

c) Enseñanza del discípulado de la cruz (9,35-37).

Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos (9,35).

Si en respuesta al rechazo de la cristología de la cruz por parte de Pedro en el primer ciclo (8,31-33), Jesús afirmó la proporción necesaria entre la cristología y el discipulado, es decir, el que la cristología de la cruz exige como su correlativo el discipulado de la cruz ("toma su cruz y sígueme", 8,34), ahora en el segundo ciclo, Jesús responde al rechazo de dicha cristología, al reafirmar el discipulado de la cruz, pero esta vez lo hace de tal manera que lo explica. En primer lugar, lo plantea en los mismos términos

con que los discípulos habían rechazado la cristología de la cruz, a saber, en términos de la lucha por jerarquía. A la cristología de la cruz proclamada por Jesús, los discípulos respondieron con el concepto del discipulado de la primacía, al que Jesús respondió al efectuar lo que Nietzsche llamó una transvalorización de los valores: el primero = el último. Dicha transvalorización es la misma que realizó Jesús en la parte c) del primer ciclo, a saber, "el que pierde su vida... la salvará" (8,35): muerte = vida. En ambos casos, se trata del escándalo de la cruz: que la vida se encuentra sólo en la autoentrega. Mas en el presente ciclo, Jesús explica lo que significa "niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame" (8,34): significa "sé el último de todos y el servidor de todos" (8,35). La cristología de la cruz exige de los discípulos una "mentalidad de esclavos" en vez de "mentalidad de amo", mas no aquella que nos llevaría al resentimiento de Nietzsche ni a la conciencia falsa de Marx, sino la que se expresa en la praxis de solidaridad con los débiles. Así afirma el texto al terminar el ciclo en un ejemplo de lo que significa ser servidor:

"Y tomando un niño, le puso en medio de ellos, le estrechó entre sus brazos y les dijo: El que reciba a un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe; y el que me reciba a mí, no me recibe a mí sino Aquél que me ha enviado" (9,36-37).

El discipulado de la cruz significa la entrega de uno mismo en el servicio de los demás, como, por ejemplo, en abrazar a un niño.

Tercer ciclo 10,32-45

a) Proclamación de la cristología de la cruz (10,32-34).

Iban de camino subiendo a Jerusalén, y Jesús marchaba delante de ellos; ellos se maravillaron y los que le seguían tenían miedo. Tomó otra vez a los Doce y comenzó a decirles lo que le iba a suceder: "Mirad que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas; le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles, y se burlarán de él, le escupirán, le azotarán y le matarán, y a los tres días resucitará.

En comparación con las dos oportunidades anteriores, el tercer anuncio de la pasión elabora notablemente el sufrimiento que esperaba a Jesús; además de ser condenado por los líderes de su propio pueblo, ellos lo entregarán a los gentiles, quienes, a su vez, se burlarán de él, lo torturarán y lo matarán.

b) Rechazo de la cristología de la cruz por los discípulos (10,35-37).

Concédenos que nos sentemos en tu gloria, uno a tu derecha y otro a tu izquierda (10,37).

Al igual que en el segundo ciclo, el rechazo de la cristología de la cruz por parte de los discípulos se expresa mediante la proposición de un concepto del discipulado que lo contradice, esta vez, mediante una solicitud insólita que dos de los discípulos jefes plantearon a Jesús al oirlo anunciar

por tercera vez, y con más detalles que nunca, el sufrimiento que lo aguardaba en Jerusalén. Jesús habló de su cita con la cruz, y Santiago y Juan respondieron al solicitarle participación en su gloria: que nos nombres en tu reino al uno vicepresidente y al otro canciller. La oposición de los dos planteamientos no podría ser más aguda, pues a la cristología de la cruz expuesta por Jesús, los discípulos contrapusieron el discipulado de la gloria y del imperio. Si no fue totalmente fortuita, ¿cómo llegaron a tal solicitud a partir del anuncio de Jesús sobre su muerte inminente? El camino de su pensamiento esá claro: Jesús, de acuerdo con el kerigma de la iglesia primitiva, había anunciado no sólo su muerte sino también su resurrección, y los discipulos completaron en su mente el esquema de la historia de la salvación de la confesión común, según el cual la resurrección de Jesús fue su exaltación al trono divino (Flp. 2,9; Rm. 1,4), de donde vendrá otra vez para juzgar al mundo y establecer su reino (Mc. 13,26; 14,62; 1Co. 15,24ss.; 1Ts. 4,16ss.): cruz-resurrección-exaltación-reino. Sólo al presuponer este esquema que identifica al Jesús crucificado como el Señor advenidero, los discípulos podrían llegar a solicitar participación en el reino a partir del anuncio de la cruz.

c) Enseñanza del discipulado de la cruz (10,38-45).

¿Podéis beber la copa que yo voy a beber, o ser bautizados con el bautismo con el que yo voy a ser bautizado (10,38)?

"El que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos (10,43-45).

En esta tercera ocasión, la enseñanza del discipulado de la cruz se introduce mediante la respuesta de Jesús a la solicitud de los discípulos Juan y Santiago por puestos de eminencia en el futuro Reino. En primer lugar, Jesús les señala lo inoportuno de su solicitud: "no sabéis lo que pedís". Lo que deberían haber preguntado era, más bien, "¿podéis beber la copa que yo voy a beber, o ser bautizados con el bautismo con el que yo voy a ser bautizado?" (10,38). Al presuponer la interpretación de los sacramentos como medios de participación en la muerte de Jesucristo, esta pregunta nos hace saber que al discípulo le corresponde buscar participación en la cruz antes que en la gloria. Como dice el fragmento litúrgico citado en 2 Timoteo 2,11-12: "Si hemos muerto con él, también viviremos con él; si nos mantenemos firmes, también reinaremos con él", mas los discípulos del relato de Marcos quisieron participar en el reino sin pasar por la cruz. Con ello, el evangelio enfrenta la interpretación equivocada de la cruz que el libro pretende corregir.

Otra vez,no es que los discípulos desconocieron la cruz de Jesús, sino la necesidad de su propia participación en ella. En efecto, la cruz de Jesús ha sido artículo común a todos los credos de la iglesia; jamás ha existido una comunidad cristiana que no la ha confesado. Al mismo tiempo, siempre han

existido diferentes interpretaciones de ella. A partir del dualismo de sustancia (espíritu/materia) que niega todo valor a la existencia (vida corpórea e histórica), el docetismo confesó el hecho de la cruz, mas desmintió la realidad de la pasión de Jesucristo y, por ello, le restó de todo valor redentor y desconoció tanto la necesidad como la posibilidad de participar en ella. En cambio, la interpretación litúrgico-jurídica, que representa la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio y/o vicario, afirma la realidad de la pasión, pero, al representarla mitológicamente como acontecimiento del pasado en que Jesucristo pagó a Dios Padre el rescate o le compró el perdón, limita la participación del creyente a lo meramente intelectual, a saber, el acto de acceder a la verdad de la doctrina; aparte de un posible efecto psicológico, la cruz, como doctrina, no le atañe, no es experiencia propia, no sucede en su vida. Viene, entonces, la interpretación sacramental, según la cual la muerte de Cristo se re-presenta (se hace presente) en el bautismo y en la Cena del Señor, de tal suerte que el creyente puede participar en ella al recibir los sacramentos. Esta interpretación, que tuvo su origen en la iglesia helenística antes de Pablo (1Co. 10,16; 11,23-26; Gá. 3,27; Rm. 6,3), tuvo vigencia en la comunidad de Marcos, como lo demuestran las palabras de institución en el relato de la Ultima Cena (Mc. 14,22-25) y la pregunta con que Jesús contestó a la petición de los discípulos en 10,38: "¿Podéis beber la copa que yo voy a beber, o ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?". Por lo tanto, esta pregunta debe entenderse como el planteamiento de la necesidad de una participación en la cruz de Cristo más allá que la sacramental, pues ésta también puede convertirse en rito mágico o bien en experiencia mística, desligada completamente de la praxis, tal como sucedió en Corinto (1Co. 11,21-22). La cuestión es si la redención por la cruz de Cristo es una mera ficción piadosa o algo real, es decir, que se realizará en la vida del discípulo -la regeneración en persona nueva, la redención en libertad, la justificación en justicia. Lo que la pregunta de Jesus en 10,38 exige es una participación existencial, un discipulado o praxis de la cruz: "Si alguien quiere ser mi discípulo, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame" (8,34).

Al haber repudiado el discipulado de la gloria y exigido en su lugar el de la cruz en 10,38, Jesús explica en 10,41-45 lo que significa la cruz tanto para el concepto del discipulado como para la cristología. Se trata de un apotegma compuesto por Marcos, en que la reacción con rabia de los demás discípulos al enterarse de la solicitud de Santiago y Juan (10,41) sirve de ocasión de un dicho de Jesús (10,43-45). Al mismo tiempo, la referencia al escándalo que se armó muestra las consecuencias que el concepto del discipulado de la gloria trae al interior de la comunidad[11]. Jesús lo identifica

11. La atribución del rechazo de la cristología y del discipulado de la cruz precisamente a los tres apóstoles (Pedro, Santiago y Juan) reconocidos en la tradición como "las columnas" de la iglesia primitiva (Gá. 2,9; Mc. 5,37; 9,2; cp. Hc. 15,5-26) y la exposición del liderazgo que sirve en vez de oprimir al pueblo en 10,42-45, podrían interpretarse como crítica del liderazgo de la iglesia de Marcos, pero la opinión de José María González Ruiz,

con el concepto del poder autoritario y opresivo que impera en el mundo fuera de la iglesia: "Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder" (10,42). Contra este concepto, Jesús propone otra manera de ser en la comunidad cristiana: "Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiere ser primero entre vosotros, será esclavo de todos" (10,43-44). Aqui, como en los dos ciclos anteriores, el discipulado de la cruz significa una transvalorización de los valores, y al igual que en el segundo ciclo (9,35-37), se interpreta como una vida en servicio de los demás; el tomar la cruz significa entregarse a sí mismo a favor del hermano. A continuación, como conclusión de los tres ciclos, el discipulado de la cruz, interpretado así como vida de servicio, es explícitamente fundado sobre la cristología de la cruz: que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos" (10,45). Lo nuevo en este texto es el que la cristología de la cruz se define también en términos del servicio a otros; interpreta la muerte redentora de Jesucristo como la consecuencia de su autoentrega en servir y liberar a otros, lo cual concuerda con lo expuesto ya en los capítulos dos y tres, donde Jesús se identificó con los necesitados (2,17; 25) y curó al enfermo al riesgo de ser denunciado por sus enemigos (3,1-6).

Concluímos que, mediante los tres ciclos de textos en Marcos (8,27-10,52), se articula *una theologia crucis que define la cruz en términos de la autoentrega en servicio liberador a los demás y descubre en ella la esencia del ser Cristo y, por consiguiente, del ser discípulo.*

4. La Teología de la Cruz en el Relato de Pasión (14,1ss.)

En cierto sentido, el relato de la pasión puede considerarse la puesta a prueba de Jesús y sus discipulos respecto a su adhesión a la teología de la cruz expuesta en 8,27-10,52. En efecto el contraste entre la conducta de Jesús y la de sus discípulos es un motivo importante en el relato. Si anteriormente los discípulos rechazaron la teología de la cruz a favor del discipulado de la gloria, ahora parece ser que han cambiado cuando todos dicen con Pedro: "Aunque tenga que morir contigo, yo no te negaré" (14,31). Mas su praxis es otra: en la noche de vigilia, mientras Jesús luchaba en oración, los discípulos dormían (14,32-42); cuando llegaron sus apresadores, Jesús los enfrentó, mas los discípulos huyeron (14,43-51); en el proceso ante el sanedrín, Jesús con valentía confesó de ser el Cristo mas Pedro negó conocer a Jesús (14,53-71). Lo que se presenta aquí, entonces, es un fuerte

(Estella, Navarra; Editorial Verbo Divino, 1988), de que el libro de Marcos "es una llamada a la historia contra la institución demasiado gravosa y guardiana de una tradición que a su parecer se había desviado del verdadero camino" (p. 61), se pasa de la raya en leer Marcos en términos de una realidad institucional posterior (¿del siglo segundo o tercero o del presente?).

contraste entre la fidelidad de Jesucristo a la teología de la cruz y la perfidia de los discípulos, quienes optaron por el discipulado de la comodidad y de la supervivencia.

En cuanto al significado de la muerte de Jesús, debe entenderse dentro de la narración de Marcos como la culminación de una vida entregada al servicio de los demás. La perícopa de la curación del hombre de la mano paralizada (3,1-6) muestra que, desde el comienzo de su ministerio, Jesús había elegido conscientemente el camino que lo llevaría a la cruz, al hacerse solidario con los enfermos y los necesitados en una sociedad tan religiosa como injusta, o sea, farisaica. Como hemos visto, en 8,27-10,52, Jesús anunció tres veces la muerte que le aguardaba en Jerusalén y la explicó como el destino necesario del Hijo del hombre que no vino "sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos" (10,45). Por lo tanto, los sufrimientos en Jerusalén no fueron sino las últimas consecuencias del compromiso orginal, y el relato de la pasión no es más que el capítulo final de una vida entregada en servicio de los demás.

El relato de la pasión en Marcos se destaca, en primer lugar, por la ausencia de toda reflexión sobre el significado de la muerte de Jesús[12] y, en segundo lugar, por la ausencia de un relato de aparición pascual[13]. Dentro de la narración de Marcos no pretende interpretar, sino presentar los sufrimientos de Jesucristo con un realismo asombroso. En Getsemaní, la angustia ante la muerte no le fue perdonada, tampoco la lucha contra el instinto de supervivencia (14,32-36). Traicionado por uno de sus discípulos y abandonado por los demás, fue llevado preso ante el máximo tribunal de su pueblo, donde fue sujeto a un proceso fraudulento, condenado, castigado con insultos y golpes y, finalmente, acusado de sedición ante el procurador romano, que le condenó a más torturas y a morir por crucifixión. En medio de las burlas de quienes presenciaron su agonía, Jesús murió en la tortura de la cruz, reclamando su abandono por Dios. Así de realista se retrata la muerte de Jesús, como la de todos los hombres de todos los tiempos que han sido torturados y muertos por el poder arbitrario e injusto. Sin embargo, era precisamente al ver a Jesús morir así en la cruz que su verdugo, el centurión romano, lo reconoció como el Hijo de Dios (15,39). Para Marcos, Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, sólo desde la cruz, es decir, por cuanto entrega su vida en servicio de los demás, y es de suma importancia que el único ser

---

12. Sólo las palabras de institución en la perícopa tradicional sobre la última cena (14,24) interpretan la muerte de Jesucristo como el sacrificio que establece la Nueva Alianza.

13. La conclusión de una obra narrativa es sumamente importante para su interpretación; al cambiar la conclusión se cambia el sentido de la obra.. Cualquiera que fuera la conclusión original, lo cierto es que el texto seguro del evangelio según San Marcos termina en 16,8 lo cual nos obliga considerar estos versículos como la conclusión de la obra para nuestra lectura de hoy. La nota a Marcos 16,8 en la versión popular *Dios Habla Hoy* de que "los vs. 9-20 faltan en algunos mss", aunque no falso, es engañosa, porque el valor de una lección variante no depende de la cantiad, sino de la calidad de sus testigos y la historia de la transmisión del texto. En esta nota minimizante, se refleja la misma actitud conservadora y paternalista de las Sociedades Bíblicas, la que ha privado las iglesias protestantes de una revisión de la base textual de la versión Reina-Valera.

humano que lo confesó como tal, lo hizo al verlo morir en la cruz. De ahí el significado de no contar relatos de la aparición de Cristo resucitado: existen rumores de la tumba vacía y la promesa del encuentro en Galilea, pero el poder conocer al Cristo resucitado, entronizado y advenidero se da ahora sólo a quien puede verlo en la cara del Crucificado, al tomar su cruz y seguirlo por la *via crucis*.

La Theologia crucis para tiempos difíciles

Si la producción teológica siempre resulta del encuentro de la tradición con la realidad histórica, ¿cuál fue la situación en que una relectura de la tradición de Jesús produjo el Evangelio según Marcos? ¿A qué clase de situación histórica responde una *theologia crucis* que ve en la autoentrega hasta la muerte en servicio de los demás la esencia del ser Cristo y del ser discípulo? En primer lugar, el libro de Marcos fue escrito probablemente en Siria o en Galilea durante la primera guerra judaica de liberación contra Roma (66-70 d.c.), situación en que los cristianos podrían ser considerados simpatizantes con la causa zelota, debido a su vínculo con el judaísmo y por ser seguidores de quien fue ejecutado por sedición contra Roma[14]. En segundo lugar, era una situación de persecución y martirio, en la que los cristianos fueron acosados por los judíos y entregados a sus tribunales donde fueron torturados y luego denunciados ante las autoridades romanas (13,9-10). Como en toda situación de violencia, la crisis social penetró en las familias, y los cristianos fueron entregados a la muerte por sus propios parientes (13,12). Entre la desconfianza romana y la persecución judía, los cristianos vivían una situación en que las únicas alternativas fueron el martirio o la apostasia (4,17; 8,38; 9,42; 10,38-39; 13,13). Frente a esta realidad, Marcos encontró en la tradición de Jesús su propia historia y llamó a sus hermanos a seguir a Cristo por la *via crucis*.

Así como el evangelista leyó la tradición desde la perspectiva de su realidad histórica, nos toca a nosotros leer el evangelio de Marcos desde nuestra realidad latinoamericana, pues cualquiera otra perspectiva sería enajenante. ¿Qué significa, entonces, la *theologia crucis marci* para la iglesia en América latina? Claro está, pone en tela de juicio nuestra cristología, nuestro concepto del discipulado, y, con ello, nuestro concepto de la iglesia. A la luz de Marcos, tendríamos que repensar el sacrificio de Jesucristo, al entenderlo como su autoentrega durante toda su vida en el servicio de los demás con el fin de liberarnos del mal que nos oprime. Tendríamos que repensar también nuestro concepto de cómo se participa en la cruz de Cristo; a la luz de Marcos, no basta una fe meramente intelectual ni una participación meramente sacramental, sino una participación viven-

14. De ahí la apología, sobre todo, en el proceso contra Jesús.

cial, es decir, el discipulado o la praxis de la cruz. Claro está que el único concepto de la iglesia que corresponde a la cristología y al discipulado de la cruz es el de la iglesia sufriente, la que obedece a su Cabeza al hacerse solidario con los que sufren, es decir, la iglesia de los pobres. En un continente sumido en la miseria, una iglesia triunfalista es un escándalo insoportable.

En medio del abandono de nuestros pueblos, la soberbia y la insensibilidad de la oligarquía, la corrupción de la clase política y de la burocracia oficial, donde el estado no responde al reclamo del pueblo sino con represión, la iglesia fiel al Cristo de la cruz no puede dejar el camino de la cruz por la seguridad del claustro ni la comodidad de la catedral. Al igual que Jesús y el evangelista Marcos, vivimos en tiempos de violencia, y Dios nos llama a enfrentar la violencia y conquistarla por la cruz. Al final de cuentas, lo que está en juego es la vida misma, y la única manera de vivir humanamente en medio de la violencia deshumanizante es hacerse solidario con las víctimas "Quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelo la salvará" (8,35).

William Murdock P.
Apartado Aéreo 50-688 - Barranquillas
Colombia.

LAS PARÁBOLAS COMO EXPRESIÓN SIMBÓLICA DE LIBERACIÓN

(Primer Acercamiento al Tema)

Gonzalo M. de la Torre Guerrero

INTRODUCCIÓN

Aunque no sabemos con que éxito, en estas páginas tratamos de responder a temas como estos: ¿tienen contenido liberador las parábolas? Aquí tratamos de ir más allá de una simple visión poética y literaria de las parábolas, como pieza de una gran destreza mental, para centrarnos en su contenido socio-religioso. Otras preguntas fundamentales que tratamos de responder son éstas: ¿dónde está la clave liberadora de las parábolas? ¿cómo ponen en acción dicha clave? Aquí nos detendremos en el choque de esquemas simbólicos que provoca la parábola. Creemos que las parábolas, por pertenecer al campo del símbolo, superando el campo del signo y de la metáfora, tienen mayor contenido liberador del que, a simple vista, nos podemos imaginar. Las parábolas revolucionan desde dentro, tanto al individuo como a la sociedad, sin que nos enredemos en probar qué debe ser primero: si la conversión personal o la conversión social. Persona y sociedad caminan juntos: ambas son causa y ambas son efecto.

De todas maneras, frente a las parábolas, estamos ante lo más genuino de Jesús. Si Jesús en su pensamiento y en su acción es liberador y revolucionario, las parábolas deben serlo también. En ellas están contenidos ambos casos: cómo pensar y cómo actuar en cercanía o en identificación con el Maestro. Cuando hablamos de revolución, no debemos confundirla con el choque de las armas. En el interior del ser humano y de la sociedad acaece otro choque que necesariamente es violento, pero de otro orden más profundo: la increíble revolución del esquema simbólico mental del hombre, sin la cual ninguna otra revolución es duradera.

El tiempo de trabajo que abordamos presupone un conocimiento propio o un acuerdo tácito en muchas cosas referentes a las parábolas: su

cercanía al Jesús histórico, su fondo palestino, su autenticidad, su conservación y transmisión, el papel que juega la comunidad cristiana primitiva en esto, su valor teológico y social, etc., etc. Esto se hará más patente en la última parte de este trabajo, en la que haremos un sencillo muestreo sobre un grupo de parábolas. Si el lector llega allí, no deje de abrir el texto sagrado, empaparse de la Palabra y complementarla con nuestra propuesta, dejando que la revolución de Jesús comience por casa.

1. FRENTE AL MUNDO DEL SÍMBOLO

a) El papel de nuestro esquema mental y simbólico

Todos tenemos nuestra forma propia de ver las cosas, de pensar. Esto pertenece a nuestra individualidad. Por eso la apreciamos, la defendemos y hasta la peleamos. Consideramos que aquí hay un mundo propio, personal, que los demás nos deben respetar. A esta forma de pensar, a estas formas a través de las cuales vemos el mundo, a estos patrones mentales que tenemos para medir las cosas, a este marco subjetivo que nos lleva a reaccionar de determinada forma es a lo que llamamos esquema mental simbólico personal. Como es natural, todo ser humano normal lo tiene; más aún, la posibilidad de tenerlo nos define como tales y la calidad del mismo mide nuestro grado de humanización.

Aplicar esto a Jesús no nos debería costar, pues esto mismo mide su grado de encarnación. En Jesús, su divinidad no opacó su humanidad (Fil. 2,6-7). Más bien, se "vació" de la gloria de la divinidad (Fil. 2,7) para que su humanidad pudiera seguir el proceso normal del resto de los mortales. Jesús, como hombre, como israelita, como galileo, como nazaretano, tenía su esquema mental propio, pese al fondo cultural común. A medida que comprendemos a fondo la humanidad de Jesús y la vivamos honestamente, con todas sus consecuencias, muchos de nuestros principios cristológicos y teológicos irán siendo reformados.

Volviendo al proceso normal de nuestro esquema simbólico personal, todos nos damos cuenta, por propia experiencia, de que en su formación influyen, por lo menos, tres realidades: el ambiente familiar y social que heredamos; nuestra propia libertad y la presencia interior de una energía superior a la que, por la fe, llamamos Dios o gracia. Digamos una palabra de cada una.

En primer lugar, sabemos que nacemos ya con cierta forma de pensar, de ver las cosas y de reaccionar y que esto lo recibimos del grupo o de los grupos humanos cercanos a nosotros. En cierta forma, heredamos un modo de pensar y de reaccionar que, a su vez, realimenta a la sociedad reinante. Esta intenta, por todos los medios, transmitir, alimentar, reforzar e introyectar en todos sus miembros lo que ya hace parte de un esquema social más

amplio. La sociedad tiene a su disposición, para este trabajo, a todas las mediaciones que hacen parte del sistema ideológico social: sus distintos sistemas educativos, medios de comunicación, todo tipo de propaganda, además del apoyo político y económico de quienes están en favor de determinadas ideas y posiciones.

No podemos negar que Jesús, en cuanto hombre, está sometido a la influencia de este esquema social que, como todo, tiene su parte positiva y negativa. Cuando la exégesis se toma el trabajo de ver este fondo social y a Jesús frente a él, con la posibilidad humana de asimilarlo o rechazarlo, nacen nuevas perspectivas teológicas. ¿Qué son, si no, las tentaciones por las que pasó Jesús, desde el comienzo hasta el final de su vida pública? Por eso, Jesús queda perfectamente bien definido desde la "fidelidad" (Hb. 3,2), porque fue confrontado en verdadera tentación, con las tendencias de poder de su pueblo, de su sociadad (Mt. 4,1-11). Por eso está tan cercano a todos los hombres: porque su esquema mental simbólico pasó por la prueba de hacer propias las tendencias poco limpias de su sociedad (Hb. 4,15).

En segundo lugar, también sabemos, por propia experiencia, que nuestra libertad tiene su propia palabra en la conformación de nuestro esquema mental simbólico. Frente a la herencia simbólica social heredada tomamos posición y, cuando así lo queremos y por las razones que tengamos, le decimos sí o no a ella. Y lo mismo la podemos afianzar en nuestro interior, que desterra de él y crear unos nuevos principios de valoración. Pero, ¿qué es lo que mueve nuestra libertad a crear nuevos símbolos y a darles determinada calidad a los mismos? Nuestra estructura mental simbólica sólo puede ser movida por otros símbolos o contrasímbolos que generen o modifiquen la estructura mental a través de la cual vemos la creación y reaccionamos frente a ella. El secreto está en saber alimentar nuestra libertad y la de los otros con símbolos que humanicen y liberen. Desde el momento en que un símbolo no nace por generación espontánea, son muchas las cosas que influyen en cada uno de nosotros para que podamos ser creadores de símbolos humanizadores.

En cuanto a la libertad de Jesús, como fuente creadora de símbolos, nada lo revela mejor que su alejamiento de la estructura social vigente. Jesús se distanció de ella y abiertamente la rechazó. Esto era y sigue siendo la mejor manera de que la propia libertad genere o afiance sus propios símbolos transformadores, que necesariamente deben ser rebeldes frente a lo heredado, si se quiere algo distinto a lo existente. Jesús tomó posición frente a todas las estructuras que reproducían algún tipo de alienación: frente a la familia como generadora de dependencia (Lc. 2,49; Mt. 8,21; 10,37-39); frente a los dirigentes de la sociedad y de la religión por su doble moral (Mt. 23,1-36); frente a la ley por su deshumanización (Mc. 3,4; Mt. 5,20-48); frente al templo, generador y alimentador de la falsa religión (Mt. 21,12-17; 24,2); frente a Jerusalén, centro de poder, sitial del tenebroso Sanedrín (Mt. 23,37-39); frente al poder real, siempre enfurecido y embrutecido por cualquier

amenaza de cambio (Mt. 2,13-18; Lc. 13,31-33); frente a la dinastía davídica, alimentadora de las falsas y corruptoras esperanzas de la vieja monarquía (Mt. 22,42ss.); frente a la estructura nacional judía, con sus fronteras cerradas a los de afuera por causa de su nacionalismo egoísta (Mt. 28,19); frente a las mediaciones de piedad, alimentadoras de la hipocresía (Mt. 6,1-18), etc.

En tercer lugar, la fe nos abre un camino más hacia el símbolo. Desde ella, sabemos que la gracia -la presencia de Dios en nuestro interior, con sus continuas ofertas- es una fuente permanente de creación de símbolos. Lo que nos cuesta decir con precisión es hasta dónde sea necesario y conveniente separarla de la libertad. Por lo menos, sabemos que ella actúa siempre en el ámbito de la libertad, desde ella y con ella. Aquí tratamos a Dios y a su gracia por aparte, porque no la podemos identificar con nuestra libertad, y porque también sabemos -por experiencia de fe- que cuando le abrimos campo al *Dios que todos llevamos dentro, nace en nosotros una nueva visión de las cosas y una nueva forma de actuar.*

Jesús no emplea el complicado concepto de gracia que manejamos nosotros. El nos habla de una presencia de Dios Padre en su interior, como fuente de luz y de verdad, como la palabra (Jn. 14,6; 14,24; 14,26); Jesús siente esta presencia del Padre que nunca lo deja solo (Jn. 8,29; 10,30; 16,32); reconoce que el Padre le ha ayudado a formar su esquema mental simbólico y que él, a su vez, está ayudando a formar el de sus discípulos (Jn. 17,2-3.6.7-8). Es decisivo preguntarse por qué este cambio de mentalidad que Jesús trata de comunicar provoca odio en el mundo, es decir, en el modelo reinante de sociedad injusta (Jn, 17,14-15). Jesús sabe, por propia experiencia, que una nueva mentalidad lo hace a uno extraño a esa sociedad que tiene otra forma de valorar y de actuar (Jn. 17,16). Estar unido al Padre o a él, significa para Jesús el mismo sentir que el Padre (Jn. 17,10; 17,21). Y esto se logra tanto en la forma de pensar y valorar que lleva a actuar (Jn. 17,26a = "dar a conocer tu nombre") como en la forma correcta de actuar (Jn. 17,26b = actuar con amor "agape" de entrega, con amor eficaz, con amor de liberación).

b) La parábola como expresión simbólica

Según todo lo anterior, el símbolo es una realidad profundamente humana, que está ahí en el interior del hombre, haciendo parte de su esquema mental, dándole la posibilidad de ver la realidad de un modo determinado y de reaccionar frente a ella también de una forma propia. Aquellas cosas que ordinariamente llamamos símbolos son más bien expresiones simbólicas: expresiones -acertadas o no- de aquello que tenemos dentro y que queremos dar a conocer, como testimonio de la profunda experiencia vivida. En ayuda nuestra vienen entonces las diversas formas artísticas que el ser humano suele emplear en estos casos: expresiones pictóricas, esculturales, arquitec-

tónicas, musicales, literarias, etc. Lo cierto es que el símbolo propiamente dicho, que es experiencia profunda, se queda en nuestro interior, como luz y como fuerza. La expresión externa, que es capaz de captar y revelar esa fuerza, vive como memoria que encierra la posibilidad de ser activada y hacernos volver a la experiencia original de la cual ella hace parte.

Si le aplicamos todo esto a la parábola, tenemos que ella viene a ser la expresión externa de lo que Jesús -o la comunidad cristiana primitiva- vivió frente al Reino. Esta realidad, por ser el mismo Dios que va tomando posesión del ser humano, tiene tantos procesos, tantas facetas, tal riqueza de experiencias, que es casi imposible que una sola expresión simbólica la agote. Jesús sabe cómo paso a paso el Espíritu del Padre lo fue invadiendo. Y, a través de esta cotidiana y continua posesión -de este continuo crecimiento (Lc. 2,52)- Jesús fue descubriendo, como hombre, que la más profunda realidad de Dios es ser Padre, que es como Padre que él se relaciona con los hombres y que un padre lo único que puede querer es que todos sus hijos sean solidarios, que se quieran y traten de compartir, ya que un padre quiere que todos sus hijos tengan iguales derechos y deberes. Esta experiencia queda retratada en las parábolas que llamamos "Parábolas de la Gracia del Reino", el más genuino y original y liberador tratado acerca de Dios, una teología simple, sencilla y elemental, liberadora.

Las experiencias profundas de Jesús se dan también en torno al ser humano. Una vez que éste le abre campo a la acción de Dios, ¿qué proceso se da en su interior? Hay una serie de parábolas que retratan al hombre nuevo que va creciendo en Jesús por la acción del Reino. En ellas Jesús no hace otra cosa que comunicarnos su propia experiencia acerca de lo que él ha venido sintiendo en su interior, las exigencias del Padre, las cualidades que hay que ejercitar cuando uno está convencido de que el mundo tiene que moverse de su injusticia hacia la fraternidad y la solidaridad, porque no nacemos en un mundo hecho, sino en un mundo que tenemos que ir construyendo, buscando siempre la mayor justicia. Es por esto que a estas parábolas las podemos llamar las "Parábolas de los Hombres del Reino", expresiones simbólicas de la honda experiencia de Jesús acerca de lo que significa ser hombre de cambio. La moral simple y sencilla del Reino está aquí.

Jesús, además, era consciente de que la instauración del Reino es problema de este tiempo y no sólo del más allá. Es en este tiempo cuando el hombre puede decirle, en libertad, un sí o un no al Reino, que es apertura a los valores de justicia y renuncia al propio presente de injusticia. El Reino que acaece en el interior del ser humano es la presencia del Dios trino, hecha historia en la historia de cada hombre. Esta historia personal es concreta, puntual, intransferible, irrepetible. Por eso a Jesús lo aterra que sus coterráneos y coetáneos dejen pasar el único tiempo, el único momento posible de conversión. Por eso el gran problema del Reino es el tiempo que nos es concedido para instaurarlo, así su perfección o plenitud se dé más allá de nuestro tiempo y nuestro espacio. Es notable que el mayor número de

parábolas se refiera a las así llamadas "Parábolas del Tiempo del Reino", la hora decisiva, el tiempo de la liberación que comienza.

Tanto Jesús como la comunidad primitiva debieron ir haciendo un balance de lo que la venida del Reino -la presencia de Dios en el interior- iba significando para ellos. Las parábolas se hacen eco de este acontecimiento, al que presentan como una verdadera novedad o revolución. El esquema mental de sus personajes es totalmente contrario al esquema mental simbólico de la sociedad judía reinante. Esto quiere decir que el esquema mental simbólico de Jesús está ya en total contradicción con el de su sociedad. Son ya dos campos irreconciliables. Por eso no es extraño que el bando que piensa distinto quiera eliminarlo (Mc. 3,6). Esta profunda diferencia entre quien sigue a Jesús y quien sigue sus propios intereses queda tan marcada como novedad, que bien podemos decir que aquí se establecen las mejores y más sencillas notas que deberían caracterizar una eclesiología evangélica, en cuanto la iglesia debe ser siempre la anunciadora del Reino, al cual debe reflejar en su estructura.

c) La experiencia anterior a símbolo y parábola

El objeto de estas líneas es hacer un primer acercamiento al contenido liberador de las parábolas. Todo lo estamos fundamentando en el valor de símbolo que tiene la parábola. Hemos recordado frecuentemente, cómo el símbolo es la resultante de una experiencia. Cuando vemos de cerca estas experiencias, comprobamos cóm su fuerza repetitiva o su viveza van generando símbolos que engendran en nosotros nuestro propio modo de ver y de actuar. Decimos todo esto para indicar que el valor de un símbolo está en la experiencia previa al mismo. Es la calidad de la experiencia la que engendra la calidad del símbolo. La expresión simbólica se relaciona con todo lo anterior, aunque añade, por su parte, las cualidades de expresión artística que tenga su creador.

De todas maneras, la expresión simbólica está necesariamente ligada a la experiencia o praxis que la fundamenta. Las parábolas no nacen de una teoría; no son teoría. Son aquello que nos liga a Jesús o su comunidad y nos da la posibilidad de volver a vivir lo que ellos vivieron en su proceso de asimilación del Reino. Las parábolas son, por eso mismo, el reflejo de una praxis. Sin esta experiencia previa, ellas no serían lo que son: la expresión más cercana al esquema mental simbólico de Jesús, que es dónde está la clave para saber cómo él veía al mundo, cómo reaccionaba y cómo a actuaba. En las parábolas nos encontramos con el Jesús no sólo rebelde por pensar distinto, sino revolucionario por actuar en búsqueda de un nuevo orden social, así sea sin la violencia de ls armas.

En la historia del símbolo se nos recuerda que los antiguos llamaban símbolo al objeto que quedaba como recuerdo, después de una experiencia compartida con otro, objeto dividido en dos partes, cada una de las cuales

era guardada por los interesados que, al volverse a encontrar, juntaban las dos partes guardadas por cada uno, para así volver a revivir la experiencia antigua y renovar la solidaridad nacida de ella. Esta expresión simbólica no es sino la chispa que vuelve a poner en movimiento la energía de la experiencia vivida. Cuando pensamos en Jesús, no tenemos más remedio que verlo a El, detrás de cada parábola, entregándonos esa parte que pertenece sólo a El, porque es la memoria de su acción-experiencia, mientras nosotros le entregamos esa otra parte que es exclusiva nuetra: la actualización de la palabra. Experiencia de Jesús y actualización de la misma son las dos partes que definen la expresión simbólica llamada parábola.

La praxis liberadora de Jesús, según lo que decíamos hace poco, queda revelada en las parábolas de una manera global, ya que tocan los cuatro campos fundamentales que definen la acción de un cristiano: Dios como Padre (parábolas de la Gracia del Reino = teología; la comunidad o Ekklesía, como anunciadora del Reino, que es la gran novedad para los pobres (parábolas de la llegada del Reino = eclesiología); los hombres y lo que los define como miembros verdaderos del Reino (parábolas de los Hombres del Reino = moral); y el ser humano situado frente al único tiempo que tiene disponible para su realización (parábolas del tiempo del Reino = escatología). Hemos insistido en estos cuatro ámbitos de las parábolas para destacar cómo la acción liberadora de Jesús es integral, totalizante, y cómo las parábolas son algo clave para llegar a comprender el tipo de liberación que Jesús propone, que no es parcial, sino fundamental, globalizante. De aquí surge también la exigencia de comprender las parábolas en su totalidad, ya que parcializarlas o comprender sólo unas pocas deja incompleta la visión que Jesús tiene del ser humano.

2. FRENTE AL MUNDO DE LA LIBERACIÓN

a) Las parábolas, expresiones simbólicas de liberación

¿Que queremos decir cuando denominamos las parábolas como símbolo de liberación? Pretendemos expresar cosas como éstas: que detrás de una parábola hay una experiencia liberadora de Jesús. Si la parábola no nos la descubre, algo sucede: no la estamos interpretando como se debe. Esto mismo nos lleva a clarificar ya desde ahora, por qué en la parábola debemos buscar y saber encontrar un único punto de comparación. Ella siempre encierra una única experiencia y desde ella hay que entender todos los detalles de la parábola.

La parábola, en cuanto expresión simbólica de una experiencia fuerte de liberación, queda convertida en una especie de memoria de dicha experiencia. Si nosotros queremos vivir la experiencia que Jesús vivió, la parábola nos da la posibilidad de hacerlo. Esta memoria acumulada suelta

su información cuando alguien decide ponerse en sintonía con Jesús para sentir como El sintió. La parábola será siempre una puerta abierta que introduce al que lo desee hasta el corazón del Reino.

Es por todo esto que debemos decir que la parábola es una celebración. Jesús, en cada una de ellas expresa y celebra la transformación -la liberación- que su ser va experimentando. Jesús encuentra que su sociedad está llena de egoísmo. El Imperio romano -invasor de turno- y los reyes que en su nombre gobiernan al pueblo, están llenos de intereses de poder (Lc. 22,25); los escribas y fariseos, jefes morales del pueblo, están llenos de robo e injusticia (Mt. 23,25); el mundo (la sociedad de Jesús en general) está dominada por el Maligno o Príncipe de este mundo (Jn. 12,31; 14,30; 16,11); la esencia de este Mundo y de su Príncipe es la mentira y el homicidio (Jn. 8,44), lo mismo que el odio (Jn. 15,18); su sistema es de muerte, que es el que le aplicaron a Jesús (Jn. 5,16-18); ya que no pudieron apedrearlo (Jn. 8,59; 10,31s.), resuelven darle muerte sin juicio alguno (Jn. 11,53); basta con decir que es un sistema de desprecio fundamental para con el pueblo (Jn. 7,49) y de condena del pueblo que trata de buscar la verdad (Jn. 9,22); 9,34). Es un sistema idólatra que inmolará a su dios falso o, en nombre de él, asesinará a los fieles seguidores de Jesús (Jn. 16,2).

Frente a este resumen de la sociedad estatal judía del primer siglo, es apenas explicable la reacción de Jesús. Una sociedad de esta clase -todas las sociedades de esta clase- sólo comienzan a cambiar si se desmonta su esquema simbólico, que es el que alimenta su forma de pensar y de actuar. Quien ataque a esta sociedad sin tocar o cuestionar su sistema simbólico, no produce ningún cambio verdadero. Quien trata de suplantar esta forma de poder abusivo sin destruir el esquema mental simbólico que la justifica, sólo cambia una opresión por otra. La calidad de un cambio, de una revolución, se mide por la calidad del esquema simbólico que la alimenta.

Cuando nos acercamos un poco más al mundo simbólico de Jesús, cuya expresión son las parábolas, veremos como éstas ponen toda su fuerza en crear una nueva forma de pensar y desde aquí atacar y destruir al enemigo. Este enemigo comienza a ser derrotado a medida que aparecen personas -entre ellas el mismo Jesús- que actúan distinto a la sociedad reinante, porque ya su esquema simbólico es distinto: de él ha sido expulsado el Maligno. Cuando Dios se posesiona de todos los rincones de nuestra mente y pensamos como El y actuamos como El quiere, entonces el Reino ha acontecido en nosotros. No hay que buscarlo fuera, está dentro de nosotros mismos; y lo está para que lo hagamos acaecer en la misma sociedad. Si no hacemos esto, es señal de que el acontecer del Reino en nosotros era pura ilusión. La razón de esto es clara: el esquema simbólico mental no consiste sólo en hacer pensar en determinada forma, sino en hacernos actuar en consonancia a nuestro modo de pensar. Estar convertido interiormente y no comprometerse con la transformación de la sociedad sería, según todo lo que hemos visto, una ezquizofrenia espiritual.

El egoísmo que Jesús denuncia en la sociedad, también lo denuncia en el interior del ser humano y lo coloca como causa central de las acciones pecaminosas de los hombres. Jesús llama "pecado del mundo" (Jn. 1,29) a esta realidad. Su misión es enseñarle al hombre cómo destruir este pecado en su propio interior y en la sociedad, así como él lo hace: "He aquí el cordero de Dios que quita el pecado del mundo". No cuesta mucho probar que el "pecado del Mundo" es egoísmo. Bástenos ver la importancia que le da el Nuevo Testamento a su contrario -al amor y a la fidelidad-: el amor es el único mandamiento (Jn. 16,12.17); frente a él sobra toda la ley (Rom. 13,8-9); él es la razón de ser, la plenitud de la misma ley (Rom. 13,10); es superior a todas las otras virtudes, incluídas las más grandes, como la fe y la esperanza (1 Cor. 13,1-3); no se puede identificar con la limosna (1 Cor. 13,3). Es decir, es aquello que nos da nuestra propia configuración interior. Cuando él se posesiona de nosotros, destruye nuestro egoísmo, que es quien genera todas las acciones pecaminosas.

Jesús habla, a su modo, según su cultura, del esquema simbólico humano. Y señala una realidad interior que él llama "corazón" como el centro generador de todas las acciones pecaminosas del ser humano (Mc. 7,1-14). De una forma sorprendente nos resume el modo torcido de ver las cosas y de actuar, en la expresión "intenciones malas" y "perversidades" que salen de este centro. Esta es la dramática situación personal que él encuentra en su sociedad: personas que tienen totalmente equivocado el camino del cambio personal y social. En vez de purificar el centro generador de la maldad, están distraídos, alienados, en purificar lo exterior del cuerpo y de las cosas. Si no llegamos a comprender esta situación, tampoco entenderemos la alternativa de Jesús que está escondida en las parábolas como clave de liberación

b) Liberación y esquema simbólico

La lógica consecuencia de todo lo anterior es que el campo simbólico se revela como la mejor y casi única alternativa de cambio duradero. Jesús supo alimentar este campo. Por eso tuvo en sus manos la posibilidad de inaugurar la gran revolución que para el mundo significó entonces el cristianismo. Jesús partió de la realidad cultural de su pueblo. La cultura de cada pueblo toma su propio valor del esquema simbólico del grupo que la conforma y ella misma, a su vez, le da la configuración al esquema mental simbólico de su grupo. El gran acierto de Jesús es que trabaja a su pueblo desde su mismo esquema mental simbólico. Lo desnuda de tal manera en las parábolas que deja patentes sus contradicciones, su inconsistencia, su injusticia, su necesidad de cambio. A una sociedad no se le cambia con símbolos importados. Estos no hacen apelo a su conciencia profunda. Lo importado puede entretener a la gente y, por qué no, hasta la puede enriquecer. Pero si lo que se quiere es cambio profundo, hay que partir de

lo propio del pueblo.

Los Evangelios Sinópticos recogen el núcleo de más de setenta parábolas. Una inmensa variedad que hace apelo a hombres y mujeres, a opresores y oprimidos, a personas e instituciones. Jesús sabe muy bien que el ser humano necesita alimentar su esquema simbólico, que es una realidad compuesta de infinitas facetas, ya que de cada cosa puede tener, a su vez, infinitos ángulos de vista. Esto es más cierto mientras más rica y compleja sea la realidad que considere a Dios y al mundo, al hombre y a la mujer, a la religión y a la verdad, al bien y al mal, al más allá y a tantas otras realidades que afectan hondamente al ser humano. El esquema mental simbólico necesita variedad que toque la inmensa gama de realidades que le piden a diario respuestas concretas. La liberación verdadera da respuesta a todos los campos que componen el esquema mental simbólico del ser humano.

Cuando nos atrevemos a indagar sobre la fe algo más de lo que en nuestras catequesis nos han enseñado, podemos llegar hasta preguntarnos por el reducto donde ella tiene su asiento, por aquello que la conforma, por todo aquello que la hace crecer y la conserva. Poco a poco nos vamos dando cuenta del ligamen vital que existe entre los símbolos que dominan nuestra mente y nuestra fe. Si a ésta la definimos no tanto desde los contenidos doctrinales, como desde nuestra actitud frente a Dios, vemos que es nuestro esquema simbólico el que nos ofrece los valores o desvalores en que debemos apoyar nuestros criterios y acciones. Sin duda alguna que la fe cobra su significado original cuando la entendemos (como en su raíz hebrea: "'aman") como una adhesión total a Jesús y al Padre. ¿Quién o qué nos presenta esta o aquella realidad como digna de nuestra confianza para apoyarnos en ella, o digna de nuestro amor para adherirnos a la misma? Sólo nuestro esquema simbólico es capaz de hacerlo. Nuestro mejoramiento o empeoramiento cualitativo acaece en nuestro reducto simbólico. Aquí es donde más trabaja Dios cuando se lo permitimos.

Según todo esto, es a través del esquema simbólico personal y social como cultura y fe se relacionan. La cultura es la que le da a la fe la posibilidad de influir en el grupo, puesto que se le presenta siempre con un esquema simbólico concreto. Sin el puente del símbolo, cultura y fe no se encontrarían. Esto significa, desde luego, que cultura y mundo simbólico se identifican. Pero también significa que la fe, si quiere ser viva, no puede prescindir jamás de la cultura. Quitarle a un pueblo su propia cultura cuando oficialmente se acerca a Dios, es cometer un acto de verdadera injusticia. A lo que más derecho tiene un grupo humano es a su cultura, puesto que en ella está lo más sagrado e íntimo que tiene: su mundo simbólico interior, la clave de su misma personalidad. Así mismo, cerrarle al pueblo el camino espontáneo de su cultura (pido perdón por la repetición), cuando oficialmente se acerca a Dios, es cometer un gran error pastoral. Una institución religiosa, si quiere ser realmente liberadora, debe incorporar la cultura de cada grupo humano -su mundo simbólico- a todas las formas de acercamiento a Dios

La presencia de Dios en nuestro interior no se da de una manera abstracta o teórica. Si Dios está dentro del ser humano, ¿en qué cosas concretas se manifiesta su presencia? De todo lo humano, lo que más expresa la humanización del hombre es su forma de pensar y actuar. El Dios liberador de las escrituras sólo se palpa en la acción transformadora del hombre, que únicamente la realiza cuando su mundo interior simbólico está transformado. La medida de su transformación da la calidad de su acción. Dios actúa en el hombre desde su estructura simbólica. Por eso la presencia de Dios en el hombre sólo es constatable desde la acción o praxis. Sería un error pensar que el ser humano dedica una parte de su tiempo o de su vida a pensar y la otra a actuar, o que piensa o actúa por partes. En la misma percepción de la vida que realiza el ser humano ya está actuando, porque mejora o empeora su capacidad de acción externa. Dedicarse a la conversión de los hombres sin un compromiso que toque lo social o creyendo que no se toca lo social, es simplemente no comprender como funciona el mundo simbólico humano.

Cuando una determinada cultura le abre las puertas al Evangelio, los dos sistemas simbólicos en cuestión se confrontan y aparecen necesariamente la conciliación o irreconciliación de ambos. Hay culturas que le ofrecen al evangelio expresiones simbólicas llenas de justicia. En este caso, la iglesia que nace debería reflejar, desde un principío, el contenido de justicia que revela el evangelio y que obviamente queda mejor manifestado con las expresiones simbólicas de la cultura del pueblo. El por qué no lo hayamos hecho, queda como cuestionamiento a nuestro sistema pastoral. En el caso que consideramos, una cultura queda evangelizada si se convierte en vehículo simbólico de los contenidos evangélicos. No tenemos derecho a hablar de la evangelización de las culturas si las expresiones simbólicas positivas de ésta no son tenidas en cuenta.

Puede ocurrir también que, en su encuentro con el Evangelio, una cultura descubra que tiene elementos de injusticia. En este caso la cultura queda evangelizada si el Evangelio es capaz de despertar en ella -en el grupo humano que la conforma- símbolos de justicia que puedan ser reflejados por las expresiones simbólicas de la cultura en cuestión. En este caso, la cultura tocada por el Evangelio no queda perjudicada, si éste le ha despertado símbolos de liberación.

c) Una hermenéutica liberadora para las parábolas

El camino del símbolo es siempre su expresión simbólica. De aquí el cuidado que hay que tener en la comprensión de esta última, para que nos revele todo el contenido liberador del símbolo original. Recorramos brevemente el camino que deberá seguir una hermenéutica que quiera llegar al punto al que realmente apunta la parábola como expresión simbólica.

1. El difícil punto de partida: el texto. El paso de una tradición oral a

tradición escrita es difícil y lleno de riesgos. Fue muchísima gente, fue toda una comunidad la que pudo haber influído en cada parábola, tocándola y retocándola a través de su continuo uso en la predicación, en la catequesis y en el compatir doméstico. Por eso hay que aclarar, entre otras cosas, por cuál versión o presentación de los sinópticos uno se decide, en qué forma el pensamiento original del Jesús histórico está presente. Ya sabemos que el orden que cada uno de los sinópticos le pone a las parábolas no es original de Jesús. También sabemos que ellos adaptan el material original a las tesis cristológicas o teológicas que quieren comunicar. Por eso añaden o quitan, con libertad lo que les parece. Por lo mismo, en nuestro caso hay que hacer el esfuerzo por soltar las parábolas de su contexto evangélico inmediato y tratar de reubicarlas -de repensarlas- en el contexto histórico de Jesús. Aquí ellas reciben otra ubicación, otro orden, otro fondo histórico y pueden ser tratadas con la libertad que pide una hermenéutica que trata de ir más atrás que la comunidad primitiva.

2. Identificación de los elementos simbólicos de la parábola. Toda parábola tiene un sólo elemento simbólico central, cuyo papel es llevarnos a la experiencia original liberadora que Jesús quiso revelar en la parábola. De aquí la necesidad de acertar en su identificación. El descubrimiento de los otros elementos simbólicos secundarios ayudará a comprender toda la riqueza del símbolo central. Darle a una parábola varios puntos de comparación, es destruirla como tal, o tratarla como una alegoría.

3. Niveles de interpretación simbólica. El primer nivel (el más hondo) es el que busca el significado de la expresión simbólica central. La búsqueda del significado de los elementos simbólicos secundarios daría a otros niveles de interpretación, de segundo orden desde luego, pero importantes para llegar a ver toda la experiencia liberadora del núcleo simbólico central. Los elementos simbólicos secundarios necesariamente tiene que reforzar el núcleo central; no pueden ser distintos del mismo. Por su parte, el núcleo central, si quiere ser expresión simbólica, debe ser tratado más allá de una simple comparación, por bella y profunda que sea. No olvidemos que el símbolo supera a la metáfora.

4. Fondo histórico-cultural subyacente a cada parábola, o grupo de parábolas. Este fondo considera la estructura socio-religiosa que hay que tener en cuenta para ver qué problema está enfrentando Jesús. Es necesario tener en cuenta este fondo que es el que alimenta la estructura mental simbólica que Jesús quiere cambiar o mejorar. El fondo cultural socio-religioso más grave del tiempo de Jesús es el legalismo, con todas sus consecuencia de alienación espiritual y social que trae consigo.

5. Propuesta liberadora de Jesús. La parábola siempre trae una alternativa frente a lo que uno juzga como situaciones desesperadas o caminos sin salida. La propuesta de Jesús siempre es una buena noticia para los pobres a quienes Jesús ofrece una salida de liberación. El pobre u oprimido no sólo encuentra en la parábola una oferta de salida, sino un análisis hondo de las

causas de su situación.

6. Choque simbólico. Es el culmen del proceso simbólico de la parábola. La mentalidad opresora que ya tenemos asimilada se enfrenta con la propuesta de Jesús. Es la confrontación de dos esquemas simbólicos. Es el punto en que nuestro esquema simbólico juntamente con el de la sociedad, quedan cuestionados. Es el momento en que queda abierto el camino de la liberación, el camino de la conversión. Es el momento del desnudamiento espiritual y social, el tiempo en que el aludido se decide por la conversión o por eliminar al que lo cuestiona (Lc. 20,19). Algo muy grave debe encerrar la parábola, cuando produce un efecto tan radical.

7. Qué es el Reino. Cada parábola nos revela una faceta reveladora del Reino. Por eso, cada una de ellas nos lo define sin agotarlo, dejando el campo abierto a nuevas experiencias, a mayor profundizamiento. Las cualidades o características liberadoras del Reino se nos clarifican y organizan pedagógicamente.

8. Y la iglesia, ¿qué? Un último paso puede aún ser dado. Vale la pena hacer el esfuerzo para llegar hasta el corazón de nuestra misma iglesia y confrontar la simbología en que nos movemos, en pleno siglo veinte, y ver qué cambios, qué mejoras, a nivel institucional, nos pide Jesús en cada una de sus propuestas liberadoras.

En el presente trabajo, sólo intentamos llegar a hacer una pequeña demostración con el paso sexto, al que hemos llamado el "choque simbólico". Creemos que aquí es dónde el contenido liberador de las parábolas queda más manifiesto, aunque todos los otros pasos lo toquen y lo expliciten también a su modo.

3. FRENTE AL MUNDO DE LAS PARÁBOLAS: LA LIBERACIÓN PROPUESTA A LOS HOMBRES DEL REINO

El espacio de que disponemos sólo nos permite decir muy pocas palabras sobre las parábolas de los Hombres del Reino, restringiendo nuestro comentario únicamente al choque simbólico que se realiza en ellas.

Para mayor claridad y buscando lo pedagógico, vamos a considerar tres niveles de estructura: la oficial- institucional, la personal y comunitaria. Es obvio que cada una de las parábolas tiene estos tres niveles y no sólo uno de ellos. La razón es porque ninguno de los tres existe aislado y, por lo mismo, tampoco deben ser tratados aisladamente. Lo único que tratamos de hacer es destacar un aspecto notable en cada una de ellas.

a) Liberación y estructura simbólica institucional

Mt. 13,52: Liberación del fanatismo cultural. Esta parábola plantea un problema frecuente en las institucionaes que tienen poder. Mientras más

poder, más dominio se quiere tener sobre los otros. Y una de las formas de ejercer este dominio es la cultura, cuando queremos imponerle a los demás la propia cultura, desvalorizando la ajena, lo cual es una forma de destruirla. En este caso, es el mismo Dios el que queda comprometido, como ser inhabitante y co-creador de toda cultura. Una cultura es un patrimonio de la creación. Frente al evangelio, sus valores no deben ser perdidos, sino incorporados. La mentalidad despreciadora de otras culturas generalmente está absolutizando los valores de la propia. El judío, con su absolutización de la ley, llegó a despreciar al que no la poseía. Mentalidades como éstas entran en confrontación con la propuesta de Jesús en la parábola que nos quiere liberar de la alienación de absolutizar lo propio y de la alienación de despreciar lo de otros: Es la fuerza del mismo Dios creador la que inhabita todas las culturas. -En resumen: nuestro esquema mental, racista por desvalorizar otras culturas, queda confrontado por el aprecio que el mismo Dios demuestra por la cultura heredada y por su incorporación en la nueva realidad del Reino.

Lc. 16,1-8: Liberación de la creatividad dormida. Esta es la parábola del administrador que, aunque injusto por el plan ventajoso y engañoso que ejecuta, es sagaz y recursivo para salir a flote. Es un ejemplo de astucia dentro de un sistema mental simbólico que hace que el protagonista de la parábola encuentre normal los principios inmorales en que basa la solución de su problema. El que quiera solucionar sus situaciones sin salida dentro de un sistema moral simbólico de justicia, le tocará tener mayor creatividad, ya que el sistema reinante no lo favorece. Esto es lo que pide Jesús a sus seguidores, cuando enfrenta los dos campos simbólicos opuestos: si causa repugnancia el actuar del mayordomo injusto, no hay más remedio que superarlo en creatividad, si no se quiere ser semejante a él o peor que él mismo. Activando la propia creatividad se puede liberar un cristiano de la tentación de seguir los principios del sistema. La praxis liberadora es la que genera o refuerza un esquema mental simbólico de justicia. -En resumen: nuestro esquema mental, adormecido, pasivo, falto de iniciativa, queda confrontado por la sagacidad y recursividad de los hijos del sistema, los cuales nos aventajan en creatividad.

Mt. 18,23-35: liberación de la insolidaridad que nos vuelve hipócritas. Esta es la parábola del hombre incapaz de ser solidario, a pesar de que él ha sido objeto de la máxima solidaridad. En el interior de nuestras instituciones se puede haber creado ese esquema simbólico hipócrita que, mientras exige de los demás plena solidaridad para con ellas, se la niegan a los que dependen de ellas. Como miembros de esas instituciones, esa mentalidad injusta e hipócrita pasa a ser parte de nosotros mismos. Esta insolidaridad es causa importante de los sufrimientos de la sociedad y de las dificultades de convivencia entre los hombres. A fin de agudizar la contradicción, Jesús pone una proporción de uno a un millón: quien fue objeto de perdón en un millón, no es capaz de perdonar ni siquiera uno! Nuestra mentalidad

insolidaria queda así al desnudo. Mientras sigamos así, seremos incapaces de crear convivencia humana. Sin que se nos hable de ello, nuestra insolidaridad y nuestra hipocresía quedan confrontadas por la mentalidad solidaria, constructora de comunidad y reveladora de la paternidad de Dios y de la fraternidad entre los hombres. Esta es la mejor forma de liberación profunda. -En resumen: nuestro esquema mental insolidario, que siempre quiere ganar y nunca perder, queda confrontado por la hipocresía que descubre la parábola en nuestro comportamiento.

Lc. 10,30-35: liberación de las leyes que deshumanizan. El relato parabólico del samaritano nos presenta al hombre que, sin ataduras legales, tiene mayor libertad para demostrar, de una manera concreta, qué cosa es la solidaridad. La ley, en general, es fruto de lo institucional. Y ella nos absorbe de tal manera que llegamos a absolutizarla, dándole un valor supremo, aún sobre las necesidades vitales del ser humano. Y lo malo de esta metalidad es que aunque uno siga en el fondo queriendo al ser humano, termina inmolándolo al ídolo inmisericorde de la ley. Otro problema que está subyacente en la parábola es el de la pérdida de dinero que significa para el sacerdote y el levita de fuera de Jerusalén -estamento pobre en el tiempo de Jesús- el llegar a imposibilitarse legalmente para el servicio del templo y perder así la ocasión de conseguir un recurso económico que le era necesario. Todo esto nos hace ver la trascendencia que Jesús le da a la solidaridad: ésta está por encima de la ley del culto y aún por encima de nuestras propias conveniencias. El papel de la parábola es confrontar nuestro esquema simbólico insolidario y enredado en intereses legalistas y económicos, con otro esquema simbólico libre de ataduras legales y de intereses personales que habiliten para ser solidario. El resultado de este choque simbólico es liberador: tanto la institución como sus miembros, en las urgencias de solidaridad, no se detienen en leyes humanas ni en intereses personales. Y se llega también a esta conclusión liberadora: si uno es generador de leyes, debe aceptar y poner la solidaridad como norma superior y estar dispuesto a sacrificar las propias ventajas frente a la praxis de la solidaridad. -En resumen: nuestro esquema mental, legalista e interesado, queda confrontado por la sana libertad que abre posibilidades de mayor compromiso.

b) Liberación y estructura simbólica personal

Mt. 13,44: liberación de la dependencia institucional. Este es el relato del hombre que, sin buscarlo o pretenderlo, encuentra un tesoro. Cuando Jesús sacaba de su interior esta parábola, bien sabía a quiénes estaba hablando: a personas que creían que lo bueno sólo era generado por la ley. Aquí Jesús confronta esta mentalidad tan absolutizadora de la ley, con esta otra mentalidad de la gracia, de la sorpresa, que descubre otro camino: el de la libertad de Dios en sus ofertas. El Padre Celestial le hace a los hombres

la oferta del Reino por un camino distinto al esperado por la mentalidad legalista. La gracia de Dios-Padre, aunque mantiene una exigencia radical por parte del hombre -venderlo todo-, no está sometida a ninguna exigencia o condicionamiento institucional. El choque simbólico o camino de conversión se da cuando esa mentalidad que sólo cree en lo que genera o promueve su institución o estructura es cuestionada por ese otro esquema simbólico abierto a la trascendencia de Dios que reserva siempre sorpresas en la comunicación de su amor. Sin embargo, no podemos decir que la gratuidad o sorpresa de la gracia quita radicalidad en el compromiso. Al contrario: uno debe venderlo todo -sacrificarlo todo- para llegar a la posesión de lo que uno se encontró sin mérito propio. Esta pequeña parábola del tesoro encontrado nos llevará siempre a la relativización de lo institucional, que nunca debe ser absolutizado. Dios tiene también otros caminos -sus propios e independientes caminos- para generar valores del Reino. En resumen: nuestro esquema mental institucionalista queda confrontado por una real independencia evangélica que posibilita la solidaridad.

Mt. 13,45-46: liberación de la pasividad ante lo institucional. Cualquiera que escuche la parábola anterior puede caer en la tentación de quedarse pasivo, esperando que venga la gracia de Dios a liberarlo. Esta sería una conclusión falsa. La libertad de Dios no destruye la obloigación de búsqueda de parte del hombre. Esta es la lección de la presente parábola que es el relato simbólico del mercader que, buscando perlas finas, por fin encuentra una a su gusto. Jesús sabe lo que quiere decir: hay personas a quienes el Reino les llega como fruto de un proceso de búsqueda. Y por alcanzar dicho Reino están dispuestos a sacrificarlo todo. Otro de los peligros de lo institucional es hacer nacer o afianzar la pasividad en las personas que hacen parte de la institución. Muy fácilmente nos podemos quedar repitiendo el círculo vicioso del legalismo, sin buscar otra alternativa. Este era el problema de muchos en el tiempo de Jesús: querer un mundo más justo sin hacer ningún esfuerzo por liberarse del mundo injusto que los rodea; antes, por el contrario, respaldando con su pasividad la estructura injusta que prolonga la misma situación. Frente a esta mentalidad pasiva, incapaz de crítica y sin ganas de afrontar los riesgos de la búsqueda, Jesús contrapone un esquema simbólico liberador, generador de búsqueda, de descontento frente a las estructuras legalistas heredadas. Sólo conseguiremos calidad de Reino, poniéndonos en continua búsqueda. -En resumen: nuestro esquema mental pasivo frente a las estructuras injustas queda confrontado por el dinamismo de un esquema mental inquieto, siempre en búsqueda -en camino- de algo que mejore la calidad del hombre; así es como mejora la calidad del mismo Reino.

Lc. 14,28-30: liberación del viejo e inconsistente esquema mental. Jesús quiere convencer a sus seguidores que con el viejo esquema mental heredado, se van a quedar a mitad de camino. Se necesita un nuevo esquema mental simbólico para el Reino. Por eso esta parábola nos habla del hombre

que, teniendo el proyecto de una gran construcción, se quedó a duras penas con las bases puestas. El proyecto del Reino es algo muy serio, es algo fuera de lo ordinario, y compromete todos los recursos del esquema simbólico que controla nuestra acción. Es por eso que muchos abandonan el verdadero proyecto de justicia del Reino. Se quedan a mitad de camino, sin bagaje. Hay que estar prevenidos frente a los entusiasmos pasajeros del comienzo, los cuales no dejan ver a fondo las exigencias fundamentales del Reino, que es enfrentar inseguridades e insatisfacciones permanentes, y que, llegado el momento, llevan a muchos al abandono de la causa. El Reino ofrecido por Jesús confronta nuestro esquema simbólico superficial, acrítico, expuesto a desánimos, con otro esquema mental autocrítico, que mira a fondo las propias reservas, que permite ajustar las propias posibilidades al proyecto de justicia del Reino. Quien no mejore continuamente su calidad primera, la calidad de sus viejos esquemas, quien no está dispuesto a crecer, no tiene puesto estable en el Reino. En resumen: nuestro viejo e inconsistente esquema mental queda confrontado por la urgente necesidad de un esquema mental nuevo, consistente, coherente y resistente a las nuevas exigencias del Reino.

Lc. 14,31-32: liberación de la tentación de rendírsele a las fuerzas del mal. Lo más grave en el seguimiento del Reino no es sólo el abandono de la causa. Hay algo todavía más serio: la entrega a las fuerzas del mal. Jesús enfrenta este problema en la parábola que tocamos. Se trata de alguien que proyecta una gran batalla y termina pidiendo paz. Jesús, por propia experiencia, sabe que el reino es enfrentamiento con las fuerzas del mal. Por eso hay que conocerlas muy bien para no rendírseles. La propuesta que aquí se impone es: ¿cómo logramos conocer las fuerzas del mal, que no son teóricas o invisibles, sino concretas y tangibles en las estructuras personales y sociales? Un análisis social ayuda a conocer el poder del mal y a saberlo enfrentar, para no pactar con él. Esto es lo que Jesús insinúa con estas expresiones verbales: siéntese... delibere... vea el poder del otro... analice sus propias posibilidades... Una de las características del profetismo es tener sensibilidad social para conocer a fondo las fuerzas del mal y enfrentarlas. La gran consecuencia del judaismo o legalismo fue matar este tipo de profetismo en el pueblo. Hay esquemas simbólicos mentales que rechazan el análisis social y por eso desconocen la realidad de las fuerzas del mal. Jesús, para poder cambiar esta mentalidad, presenta un esquema simbólico que se apoya en el análisis social, descubre las fuerzas del enemigo que debe enfrentar, para evitar toda derrota. Así no se repetiría una historia frecuente: por falta de calidad de análisis terminamos entregándonos a los poderes, dialogando con ellos y dejándonos condicionar por sus intereses. -En resumen: nuestro esquema mental, enemigo de un análisis social que lo cuestione, queda confrontado por la necesidad del análisis social que lo lleva a calibrar el alcance de las fuerzas del mal.

Mt. 7,24-27: liberación de la superficialidad y del oportunismo. Uno

puede abrazar la causa de la justicia -de la solidaridad- por distintas razones: o por oportunismo o por moda. En este caso, las bases de nuestra justicia son superficiales, sin convicción, no obedecen a una verdadera conversión interior. Nuestro esquema simbólico sigue pegado a la herencia social recibida. Cuando llegan los momentos de prueba -que tarde o temprano vendrán- nuestras verdaderas motivaciones quedarán al desnudo. Como dice la gente, entonces mostraremos el cobre. O, como dice Jesús, entonces vendrá la catástrofe: no quedará nada en pie, como cuando una casa ha sido construída sobre terreno movedizo. Jesús confronta nuestra superficialidad con la firmeza de la roca que le garantiza un piso firme a una construcción. Jesús sostenía que la causa de la fraternidad -de la solidaridad- sólo se sostenía si se apoyaba en la roca de la Palabra. Para la mentalidad hebrea "Palabra" no es sólo la expresión verbal que expresa un pensamiento. Es la concreción de un proyecto (véase "dabar" en hebreo). Por lo mismo, si se nos habla de fundamentarnos en la palabra de Dios, en "la palabra de Jesús", se nos está queriendo decir que necesitamos fundamentarnos, hundirnos, cimentarnos en su proyecto que, a lo largo del Antiguo y Nuevo Testamento, no es otro que el de la justicia. A la hora de la verdad, Jesús nos está pidiendo identificar nuestro esquema mental simbólico con el suyo, que es el del mismo Dios-Padre. Mayor liberación no nos puede ofrecer. En resumen: nuestro esquema mental, de bases movibles, como lo es el interés personal, queda confrontado por un esquema mental firme que recibe su consistencia de la justicia.

c) Liberación y estructura simbólica comunitaria

Lc. 17,7-10: liberación de la ambición de ser recompensado. Una sociedad engendrada y amamantada en el legalismo, es apenas natural que produzca gente interesada. Todo el que pone el ideal de su vida en el cumplimiento de la ley, termina exigiendo premio por ese cumplimiento que le ha costado tantos sacrificios. El legalista no piensa en el valor de la causa en sí, sino en el cumplimiento estricto de la ley. Su servicio es a la estructura, a la institución legal; y, en razón de este servicio, espera ventajas personales. La parábola del siervo infatigable combate esta mentalidad, confrontándola con el esquema mental de quien está convencido de ser simple "servidor" de una causa. Por eso Jesús concreta: "de igual modo Uds., cuando hayan hecho todo lo que les fue mandado, digan: somos siervos inútiles, hemos hecho lo que debíamos hacer (Lc. 10,10). Y, según el mismo Jesús, lo que el Padre nos ha mandado hacer no es exactamente el cumplimento de la ley, sino la práctica de la solidaridad, la práctica del amor que supera la ley. Jesús quiere que cambiemos de causa: no es la de la ley, sino la de la solidaridad. Esta es una causa superior que incluye a la primera. "El que ama al prójimo ha cumplido la ley" (Rom. 13,8). Y, en la causa de la solidaridad, quien exige recompensa destruye la misma causa: no es solidario quien espera compen-

sación por su servicio. -En resumen: nuestro esquema mental, que se mueve por recompensas, queda confrontado por un esquema mental que se mueve por el valor de la causa que sigue.

Mt. 7,9-11: liberación del Dios legalista, deshumanizado. Nunca será suficiente repetir y repetir los efectos desastrosos del legalismo. El hecho de que el judaísmo hubiera llegado a absolutizar la ley, repercute también en la imagen que él presenta de Dios. El Dios de la alianza quedó convertido en un Dios legislador a quien no le importa tanto el contenido de la ley, sino el formalismo de la misma. Esto significa que primero está el cumplimiento de la ley, que se debe dar a toda costa, antes que el objetivo de la misma, que debe ser la humanización del ser humano. El hombre queda así sacrificado, inmolado al legalismo. Dios se deshumaniza, se queda convertido en un ser de corazón endurecido. Este no es, por supuesto, el Dios de Jesús. De aquí su empeño por devolvernos el verdadero ser de Dios, en reconstruirlo como es él: un padre, mejor que todos los padres de la tierra. Este es el papel que trata de cumplir la parábola presente, la del padre bueno que quiere y sabe dar cosas buenas a su hijo. La explosión que esta parábola provoca en nuestra mente es liberadora: el esquema mental que concibe a Dios como el legalista endurecido, queda avergonzado: pensar que Dios sea así es convertirlo en el padre más dañado de la tierra, ya que ningún papá normal, por malo que sea, es capaz de darle cosas malas al hijito que tiene hambre. Cuando uno se deja absorber por la idea de que Dios es padre, con todas sus consecuencias, y traslada esta idea a la vida práctica, llega a experimentar lo que es una oración liberadora: va más allá de todo esquema prefabricado e impuesto, para confrontarse con un Padre ante quien no valen ruegos y actitudes legalistas de compra-venta, sino la única actitud honesta de un Padre que tiene muchos hijos masacrados por la falta de derechos: imitar al padre solidario con sus hijos, siendo uno solidario con los hermanos, cuya necesidad es un grito permanente hacia Dios. -En resumen: nuestro esquema mental, que está bajo la imagen de un Dios duro y legalista, queda confrontado por la imagen del Dios del Reino: un verdadero padre.

Lc. 11,5-8: liberación del Dios ritualista, fácilmente comprable. El esquema mental legalista fácilmente cae en el ritualismo. Cuando se desplaza el contenido de la ley -el bien del ser humano- a los formalismos de la ley -cumplimiento literal y externo- uno cree que el valor de la misma está en el exacto cumplimiento de sus prescripciones. Lo que vale ya no es su fuerza interna, sino los mil detalles externos que la envuelven. El Dios que recibe culto del hombre queda convertido en un alcahueta del ritualismo. Es decir, ya Dios no es el Dios de la justicia en beneficio del hombre, sino el Dios a quien las mediaciones humanas -la hora, el traje, las fórmulas, los ruegos, los gestos, la insistencia, etc.- lo satisfacen, lo convencen, lo ablandan. Un Dios así no lo define la justicia, sino la conveniencia. El hombre, por su parte, se convierte en un manipulador de Dios. Y, buscando siempre su propio interés, quiere poner en su favor a Dios, a base de prácticas

rituales, sin ninguna referencia a la justicia. Jesús quiere destruir esta mentalidad. Y así como desea que consideremos a Dios como Padre, quiere que el hombre cuando se acerque a este Padre, vaya tan convencido de la paternidad de Dios, que en su interior haga nacer esa fuerza -su propia fe- que lo lleve a poner en Dios toda su confianza. Esta fe interior no manipula a Dios con mediaciones. Por el contrario, sabe relativizar lo exterior, para que se despierte esa fuerza vital que Jesús confirma como fe, cuando dice: "vete, tu fe te ha salvado" o un equivalente (Mt. 9,29; 15,28; Mc. 5,34; 10,52; Lc. 7,50; 8,48; 17,19; 18,42). En la parábola que tratamos, equivocadamente hemos creído que es la inoportunidad, la insistencia, la palabrería la que convence al amigo. Esto lo condena Jesús (Mt. 6,7). Es todo lo contrario: el amigo se atreve a molestar a su amigo porque está convencido de quien se trata. Es su fuerza interior, su fe, su confianza en el amigo lo que lo lleva a molestarlo. El esquema mental ritualista, amante de lo exterior, queda confrontado y liberado por el esquema mental de la fe, de la confianza, cuyo reducto es el interior del mismo ser humano. -En resumen: nuestro esquema mental, propenso a manipular a Dios por el ritualismo, queda confrontado con la imagen de un Dios que sabe responder al hombre que le demuestra confianza y convencimiento de su causa.

Lc. 18,2-8a: liberación del Dios que se desentiende de la justicia. La justicia, en cualquiera de los campos que la pongamos, se constituye siempre en un problema. Tanto en el campo social como el teológico, se multiplican las listas de los eliminados por su causa. Por eso, la tendencia natural, es desentenderse de ella y suplicarla con fórmulas y prácticas que no toquen el orden social establecido. Quien lo toque amenaza o lastima los intereses de poder que alguien ya ha logrado. Por eso, el orden social establecido se constituye en el eje en torno al cual giran todas las otras estructuras de la sociedad, muchas de las cuales se corrompen, dejando de ser posibles mediaciones de cambio. Jesús conoce la verdad de todas estas cosas. Sin embargo, tiene la valentía de enfrentarlas. Su solución no es entregarse a la pena o a la rabia, sino poner en marcha el cambio, partiendo de su propia experiencia. Quiere que los demás repitan en sí mismos el proceso de liberación por el que él ha pasado. Cuando el esquema mental personal está poseído por la justicia, ésta se refleja en todo momento: las relaciones con el mismo Dios-Padre giran en torno a ella. En el caso de la parábola: la viuda está tan segura de la justicia de su causa, que la hace objeto de su petición ante un juez venal que se sorprende de encontrar a una mujer tan poseída de su causa. Si esto sucede con las estructuras pervertidas de la tierra, ¿qué no sucederá con Dios-Padre? Los campos quedan confrontados: nuestras relaciones con Dios también fallan cuando no llevan contenidos de justicia. -En resumen: nuestro esquema mental, desentendido de la justicia en sus relaciones con Dios, queda confrontado con un Dios a quien le duele la injusticia padecida por los pobres de la tierra.

Mt. 5,13; Mt. 5,14a.15; Mt. 5,14b.16: liberación de la falta de

identidad que nos hace insolidarios, acomplejados y acríticos. ¿Qué significa ser discípulo de Jesús? En primer lugar, Mt. 5,13 nos responde: significa ser lo que la sal es y que la Palabra de Dios, ya desde antiguo, tiene asimilada: Núm. 18,19, Lv. 2,13 y Ez. 16,4 nos hablan de la sal de la alianza, de la solidaridad. Frente al judaísmo, que ya ha perdido esta razón de ser, Jesús quiere que nazca otro grupo, una comunidad solidaria. Por eso confronta la mentalidad aún insolidaria de los discípulos con el símbolo de la sal dañada: el insolidario queda socialmente convertido en estiércol (Lc. 14,35). La falta de identidad -el no ser creador de solidaridad- lo convierte a uno en el peor de los desechos. Veamos la historia y digamos si esto no es cierto. -En resumen: nuestra mentalidad, sin identidad de Reino por su insolidaridad, queda confrontada por esa dura realidad a la que ha quedado reducida: ser un maloliente desecho social.

Mt. 5,14a.15 sigue ahondando en el mismo tema. Si el gran problema social es la falta de solidaridad y así el cristiano asume la causa de la misma, esto quiere decir que su misión es social. No es una luz para sí mismo, sino una luz para los otros. No puede esconderse como un egoísta o un acomplejado. Si el egoísmo destruye la identidad cristiana, el complejo también. Un discípulo de Jesús asume su identidad en la medida en que asume las implicaciones sociales de la misma. Nuestro esquema mental simbólico queda así liberado de todo complejo. -En resumen: nuestra mentalidad, sin identidad de Reino en razón de sus complejos, queda confrontada por la gran responsabilidad social de su misión.

Mt. 5,14b.16 toca otra consecuencia de la identidad del discipulado de Jesús. Quien asume como causa propia la solidaridad, que es igualdad entre los hombres, debe saber que está trabajando con fuego (Lc. 12,49-50) que transforma y purifica, no sólo a la sociedad, sino al mismo que la anuncia. Quien intenta cambiar la sociedad no puede pretender criticarla y permanecer en el anonimato. La sociedad le pedirá que muestre lo que predica y exige. La ciudad edificada sobre el monte está patente a todos: quien acepte el papel de ser agente del cambio del esquema simbólico social vigente, debe estar expuesto a la crítica. Le queda, por lo tanto, una tarea diaria de liberación: ser cada vez más diáfano, sabiendo que su propio y diario pecado opaca más y más su misión. La confrontación simbólica se da cuando nuestro sentimiento de ser intocables acepta su posibilidad y realidad de pecado y se enfrenta críticamente a ella. -En resumen: nuestra mentalidad, sin identidad de Reino, por su rechazo a la crítica que le recuerda su posibilidad de pecado, queda confrontada por la posibilidad de que su crecimiento en justicia sea la mejor demostración ante el mundo de la gloria de Dios.

Gonzalo M. de la Torre Guerrero.
Apartado Aereo 300 Quibdo, Choco, Colombia.

LECTURA DE LA BIBLIA DESDE Y CON EL INDIO

Nelly Arrobo Rodas

Pequeña aproximación a lo que fue la tarea pastoral, cumplida por Monseñor Leonidas E. Proaño, como Obispo de Riobamba, provincia del Chimborazo, Ecuador; y, como Obispo Presidente del Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

¿Quién Inicia Esta Lectura?

Después de muchos años de silencio el indio volvió a hablar en Chimborazo. La parábola de Dios ayudó al indio a hablar, a pronunciar su auténtica palabra... "Y el Verbo se hizo hombre" y el *no-hombre*, el estropajo vil y despreciable, se puso en pie y gritó sobre la alta montaña: aquí estoy, aquí existo, estoy vivo, soy hombre... soy...

"Hubo un hombre enviado por Dios... él no era la Luz... iba en nombre de la Luz", iba sembrando Luz, cultivando Verdad y cosechando la palabra nueva, el grito inédito, la plegaria llorosa del indio pisoteado.

Antes de él quizás nadie entregó la Palabra... se había acostumbrado al indio a la doctrina ideológicamente concebida para mantener el sometimiento logrado desde la conquista...

Antes de él nunca nadie escuchó la "palabra" del indio sometido... esa palabra que era más bien lamento.

Leonidas E. Proaño, Obispo de los Indios, título que primero le fuera proferido como insulto, se conviertió en discípulo del indio, empezó descubriendo en sus andrajos la dignidad del hijo de Dios y puso sus oídos atentos al mínimo balbuceo de sus labios. Reconoció que la Buena Nueva debe ser anunciada a los pobres y a esa tarea consagró sus esfuerzos.

Recorrió los caminos polvorientos hasta él mismo convertirse en camino. Ascendió las montañas encrespadas y adquirió la estatura de montaña. Descendió a las quebradas y a los valles profundos y la profundidad lo habitó generosamente.

Discípulo del indio: observó con devoción sus ritos y costumbres, no condenó sus creencias; defendió tenazmente sus derechos; pacientemente descubrió la Semilla del Verbo en su forma de vida y la propuso como alternativa a nuestra sociedad capitalista, individualista, conflictiva.

Así la voz del indio fue creciendo... no sólo en Chimborazo, en todo lado, se fue elevando "un sordo clamor" primeramente, y luego, "un grito tumultuoso y aun amenazante". El indio que había permanecido por casi cinco siglos al margen de la Historia, sentado, ciego y mendigando todo, al paso de Jesús grita, recupera la vista, se pone en pie y camina junto al pueblo oprimido como protagonista de la Historia.

Así, se inicia, poco más o menos, la lectura de la Palabra de Dios desde el indio, con el indio, por el indio, y para su causa.

Y, así, Leonidas Proaño, a medida que entrega la Palabra descubre la realidad del indio y el indio le devuelve a Jesucristo y se va realizando un intercambio, y llega Jesucristo a identificarse con el indio, mientras el indio va, poco a poco, haciéndose hijo de Dios, pueblo de Dios, Historia.

Esta lectura no está terminada. Los indios de América la irán complementando en su camino a medida que vayan descubriendo que en su lucha está siempre presente el Peregrino, el Dios Amigo, el que *escucha* -en presente- *del pueblo los gemidos*.

¿Qué Elementos se Tiene en Cuenta Para Esta Lectura?

Un punto de partida: el indio-pueblo;
el indio-pueblo oprimido;
el indio-pueblo acallado.

Unos valores: las "Semillas del Verbo":

* armonía en la concepción de la vida;
* profunda religiosidad;
* amor filial a la tierra;
* sentido comunitario de la vida;
* sentido de acogida y hospitalidad;
* estilo de vida sencillo;
* humanismo profundo;
* sentido de familia;
* sentido de la fiesta;
* capacidad de lucha.

Un punto de llegada: Iglesia India:

* Reflexión teológica desde su cosmovisión;
* Ministros formados en esa teología;
* Vivencia de sus valores culturales.

Pueblo Indio:

* Recuperación de su identidad;
* Defensa de sus valores culturales;
* Lucha por la autodeterminación;
* Liberación de toda forma de opresión

Tratemos de situar cada uno de estos punteados para una mejor comprensión.

Indio-Pueblo: el indio no es sólo un ser individual, es un pueblo. El sentido de pueblo es hondo en la vivencia del indio. No se concibe a sí mismo como un ser aislado. Es un ser en relación, en comunicación con otros, vinculado a un espacio físico, a una comunidad y a un Ser Supremo. Ni la conquista española, ni la agresión capitalista han logrado destruir este precioso don que ha recibido el indio.

Indio-Pueblo oprimido: es larga y penosa la historia de opresión que ha sufrido el indio-pueblo. No ha sido oprimido tampoco sólo como individuo, sino como pueblo. Como pueblo ha estado impedido de ser, siempre expuesto a la tentación de no-ser, de dejar-de-ser. Siempre ha sido oprimido para desaparecer. Sin embargo, por ser pueblo se ha mantenido "resistiendo" por medio de varios mecanismos de defensa y de formas de lucha que han desafiado las más refinadas políticas etnocidas y gracias a eso pueden decir ahora: aquí estamos!

Indio-Pueblo acallado: quizás enmudeció ante el dolor indescriptible que sembró el conquistador cuando hizo retumbar sus botas sobre el territorio indio... quizás aprendió a callar ante las repetidas ocasiones en que el dominador le decía que es bruto, que es ignorante, que su lengua no es lengua... quizás quedó callado para evitar que junto con el oro le usurparan también su sabiduría, su palabra creadora, transformadora... o fue acallado así violentamente, condenado al silencio a fuerza de que nadie lo escuchara. Quizás quedó callado como pueblo, por todo eso que he dicho... y quizás también por eso cuando ahora recupera su tierra o defiende su territorio, cuando se sabe poseedor de una sabiduría, cuando alguien se detuvo a escucharlo como pueblo su palabra resonó por los aires con timbre de esperanza.

Porque el indio es pueblo entiende la Palabra de Dios como dirigida a él mismo. Se identifica con el pueblo escogido que es objeto de un amor de

predilección por parte de Dios.

Porque ha sufrido y sufre aún la opresión que le lleva a ser extraño en su propia tierra, el pueblo indio reconoce como suya la historia de la liberación de Egipto. Egipto y Babilonia para el pueblo indio tienen el nombre de ayer y del presente: los imperios, los gobiernos de turno.

Y, ¡cómo no van a reconocer en el Dios del Exodo al mismo Pachacámac de sus antepasados que quería el mundo para la felicidad de todos los hombres y que cuida de todos escuchando hasta los gemidos que les arrancan sus opresores!

Este es, entonces, el punto de partida.

Unos Valores: Las "Semillas Del Verbo"

* *Armonía en la concepción de la vida* gracias a su cosmovisión globalizadora. No hay dualismos ni en su pensar, ni en su actuar. No hay prisas, ni violencias.

* *Profunda religiosidad.* Son hombres contemplativos, silenciosos, profundos, con un gran respeto por la naturaleza y por los otros hombres como creación de Dios.

* *Amor a la tierra*: se sienten afectivamente vinculados a ella. La consideran su madre. Por eso la cuidan y la trabajan con verdadero amor y devoción.

* *Sentido comunitario de la vida*: saben compartir, son solidarios, su organización no excluye a nadie. Toda forma de división es una herida mortal.

* *Sentido de acogida y hospitalidad*: se desprende de su sentido comunitario que no es cerrado sino abierto al que necesita. Dan de lo que tienen y lo dan gratuitamente. Son generosos. La persona vale más que el dinero.

* *Estilo de vida sencillo*: sin complicaciones, Son prácticos y concretos.

* *Humanismo profundo*: hay respeto por el otro. Fidelidad a la palabra dada. Respeto a la vida.

* *Sentido de familia*: que sobrepasa los límites del parentesco. Un niño huérfano, por ejemplo, nunca quedará sólo, siempre encontrará un hogar que lo acoja. Todos son hermanos.

* *Sentido de la fiesta*: todo se celebra, se baila, se comparte la alegría y la comida comunitaria. Quizás es un secreto de su resistencia.

* *Capacidad de lucha*: han desarrollado varios mecanismos de lucha para resistir. Tienen una capacidad increíble de soportar inclemencias del tiempo, palizas, torturas... en todo demuestran gran fortaleza, y, tienen sabiduría para "torear" al enemigo cuando no se ven capaces de enfrentarlo.

Todos estos valores son auténticas "Semillas del Verbo" desde donde

se logró una comprensión vital de la Palabra de Dios.

"Veo que los indígenas cumplen más a fondo el Proyecto de Dios con su solidaridad, gratuidad, entrega... con todos esos valores formidables que vemos plasman de manera evidente lo que Dios quiere. En la justicia, en el compartir, en la comunidad, en la armonía, se realiza el Reino de Dios".

"Veo relacionado al Pueblo Indio con el Pueblo Judío que vivió la voluntad de Dios de manera fraterna. En este siglo los indígenas son luz y esperanza de todos los pueblos como ese pequeño resto de Israel".

"Dios se manifiesta en la Historia de los pueblos, especialmente en esos pueblos pobres, en este caso, en el Pueblo Indio. Tenemos que comprender la Historia del Pueblo Indio como Dios la ve, como Dios se manifiesta en esa Historia, como Dios está presente en medio de ellos".

Todos estos párrafos entrecomillados están tomados del "Estudio del Documento de Bogotá sobre Pastoral Indígena, realizado por Mons. Proaño con Agentes de Pastoral del Ecuador, en Riobamba, enero de 1986".

Sin embargo, estos valores, estas preciosas semillas son pisoteadas por el Proyecto de Muerte que se cierne desde el imperio que no reconoce el derecho a la diferencia, y que, en su afán expansionista y de control, busca uniformizarnos a todos para que se recupere el capitalismo transnacional y financiero que sufre una grave crisis.

Pisotean estas semillas quienes no las conocen, quienes continúan con concepciones discriminatorias y segregacionistas. Instituciones, partidos políticos y aun la misma Iglesia cuando no se abre a aprender de los indios y no les da el puesto que les corresponde. *Todos tenemos que hacernos un mea culpa en este sentido.*

Cultura India: Propuesta de Intepretación

Monseñor Leonidas Proaño, no fue antropólogo de carrera. A decir de los mismos indios "fue un indio entre los indios". Como pastor, como buen pastor que debe conocer a sus ovejas, se dedicó a conocer en profundidad el complejo y formidable mundo del indio. Puso en funcionamiento su gran capacidad de observación, su silencio para ir madurando los resultados de su observación, su tremenda capacidad de escucha para ir aprendiendo del indio mismo, su amor para desplazarse sin cesar a las recónditas comunidades y compartir allí el pan de la Palabra y de la Eucaristía, y el pan cotidiano derramado en los ponchos y chalinas. Pudo así vivir de cerca, sentir el sufrimiento de su hermano, e irse preguntando juntamente con ellos y sin cesar: ¿por qué? hasta dar con las causas; y, luego imaginar las consecuencias: ¿qué pasaría...? Y, por fin, buscar la historia, la historia verdadera, la que pueda contar los hechos desde el indio; leer, estudiar, reunirse con otros... De todo este esfuerzo sacó una propuesta de interpretación de la cultura india que la expongo a continuación como la he asimilado y apoyado en algunos párrafos entre comillas que proceden de los mismos indios.

El hombre es un ser de relaciones:

* se relaciona con el mundo;
* se relaciona con los otros hombres; y
* se relaciona con Dios.

La manera peculiar de vivir estas relaciones da paso a las diversas culturas que existen en el mundo.

Relaciones con el mundo: para el indio la tierra es su madre. "De ella he nacido. Ella me da de comer, de beber, de vestir. En su seno descanso cuando estoy fatigado. A su seno he de volver cuando muera. La tierra es nuestra vida. Nosotros estamos dispuestos a morir por la tierra". Esto dicen los indios. Esto viven los indios.

"El indígena convive con la tierra, la cuida, la mantiene, la recupera y guarda el equilibrio ecológico".

"Con la tierra los indígenas se sienten ellos mismos, es su signo de identidad, se podría decir que la tierra es la cultura misma del pueblo indígena. Un indígena migrante en la ciudad está como perdido... está apagado, no se siente persona... no sabe quién es".

La tierra "es el lugar para vivir el espíritu comunitario incluso en la producción: mingas, cambiamanos. Es el lugar de los valores religiosos".

"No se puede preguntar de quién es la tierra, así como no se puede preguntar quién es el dueño o a quién pertenece el sol, el agua, el aire... La tierra así es de todos... y para todos".

La tierra "es el don de Dios: el indígena espera que la tierra dé fruto para vivir y educar a sus hijos: la tierra da al indígena seguridad y ayuda a ponerse en contacto con Dios para agradecer todo lo que le da".

"Dios creó la tierra para que nos dé el alimento para vivir de los cuales el hombre se aprovecha. Dios creó en la tierra plantitas, animales para que nos sirvan de alimento. No creó Dios a la tierra para adorno, sino para trabajarla y para subsistir; para que vivamos en comunidad, en igualdad, en unión. Para que podamos manifestar nuestra fe en Dios. Para que sea una instancia para vivir como hermanos".

"Dios creó la tierra para todos los seres vivos, para que todos los seres vivos gocemos de ella y así todos juntos alabemos al Señor como Unico Creador del Universo. Esto indica que la tierra es la VIDA y nos manifiesta que Dios puede hacerlo todo. Dios es familia con el hombre y le hace partícipe de su amor grande dándole todo lo que ha creado. La tierra es de todos los seres vivos".

Todas estas reflexiones nos hacen ver que esta concepción sobre la tierra supone una conducta que está reñida con el comportamiento que exige el sistema capitalista, pero, está en comunión con el pensamiento que Dios nos ha revelado sobre la tierra. La conducta del indio es de respeto al ritmo

de la naturaleza, respeta el día y la noche; la siembra y la cosecha. El indio ritma su vida con el ritmo de la naturaleza. "No somos nosotros quienes poseemos la tierra, es la tierra la que nos posee a nosotros".

Esta concepción de la tierra supone que haya una manera distinta de dominarla para cumplir con el mandato de Dios en el Génesis. Se puede dominar por la fuerza, aun de las armas; o por el amor.

La fuerza violenta para dominar, destruye, engendra muerte. Tal es el caso de las conquistas a través de la historia. Tal es la forma de dominio que mantiene el imperialismo sobre nuestros pueblos. Tal es, también la forma de explotación inmisericorde a la que somete el capitalismo a la tierra a la que considera mero objeto de ganancia y comercio.

El amor respeta. El amor mantiene el eco-sistema; no destruye ni prostituye la naturaleza; no explota los recursos hasta el agotamiento; no busca la esterilización de la tierra; no la vuelve mercancía porque eso sería profanarla. Si la tierra es madre con qué corazón se va a vender o profanar a la propia madre!

Y, vemos que de esta manera de relacionarse con la naturaleza nacen espontáneamente las relaciones comunitarias con los hombres y las relaciones religiosas con Dios.

Relaciones con los hombres: "Dios crea la tierra para que sea el espacio en el cual tengamos la posibilidad de vivir como hermanos".

Vemos como surge de suyo la organización comunitaria. Las relaciones de los indios entre sí son fraternas, de ayuda mutua, de reparto equitativo de los bienes. Desde el seno de la familia se va desarrollando esta vocación comunitaria del hombre hecho a imagen y semejanza del Dios-comunidad.

La educación india a más de mantener una lengua común, unas tradiciones, unas costumbres, un vestido, los forma en un espíritu solidario que se traduce en un trabajo comunitario donde el esfuerzo común tiene una recompensa común. Desde pequeño el niño indio sabe que tiene que vincularse con sus semejantes por una participación en las tareas que están a su alcance. Esta educación ha hecho posible que se salvaguarden valores culturales a pesar de quinientos años de dominación y atropellos estructurales y cotidianos.

La educación no es sólo tarea de la familia sino de la comunidad que va ayudando al niño y al joven indio a insertarse en la vida comunitaria por medio del trabajo, de la comida, de la fiesta, de la lucha por la defensa de sus derechos.

Por todo esto, la educación "oficial", "formal", les resulta tan extraña y funciona como agente de agresión a su cultura.

Tanto por este elemento de la educación, como por el aspecto de la vida misma, la comunidad es la prolongación de la familia.

"La comunidad se realiza en relación con la tierra". Todas las tareas agrícolas se realizan en mingas (trabajo comunitario): la preparación del

terreno, la siembra, la deshierba, la cosecha. La minga también se utiliza para obras de mejoramiento de las condiciones de vida: apertura de caminos, construcción de viviendas particulares o casas comunales, construcción de locales escolares o centros de salud. Con todo esto se construye la comunidad.

"Y la comunidad se construye -como dice Mons. Proaño- alrededor de las chalinas y de los ponchos que se tienden en el suelo y que sirven de manteles para la comida comunitaria de productos de la tierra... Y la comunidad se construye también con ocasión de los sufrimientos y desgracias, de la enfermedad y de la muerte. Los indígenas, entonces, se muestran profundamente solidarios".

Por ignorancia, por aceleramiento o por falta de respeto, personas acaso bien intencionadas han pasado por encima de esta característica cultural de los indios y los han obligado a establecer organizaciones de tipo sindical o cooperativo que no corresponde a su ser íntimo y que han contribuido a romper la vida comunitaria.

La experiencia va mostrando que la comunidad que por surgir de la madre tierra "no deja en olvido a nadie", vela por el bien de todos, valora a cada quien por su dignidad humana y no por el dinero que posee, pone a todos en igualdad de derechos y obligaciones. Entonces, una organización de corte capitalista que convoca sólo a los más pudientes o destruye en el indio su ser mismo o no cuaja como el sistema capitalista espera.

La organización comunitaria crea dirigentes comunitarios que no buscan su bienestar personal y procuran, más bien, la suma de voluntades en una causa común. Allí donde se ha respetado y se ha estimulado el fortalecimiento de la comunidad se tiene en cuenta, como en las primeras comunidades cristianas, a los pobres: huérfanos, viudas, ancianos que no pueden tener una participación igualitaria en el trabajo, para el reparto de los frutos del trabajo para que puedan hacer frente a sus necesidades.

Todo esto lo viven en un marco de austeridad y pobreza porque no está en el indio el espíritu de acumulación. Viven pendientes de "la ración diaria del maná" y siguen fielmente el imperativo de Jesús "Bástele a cada día su afán". De la ausencia de este deseo de acumulación nace la espontaneidad para el compartir, la generosidad, que son formas de expresar la confianza total en Dios que es Padre y Madre.

Relaciones con Dios: los indios son religiosos. Lo religioso atraviesa su vida. Todo lo que vive en relación a Dios y a Dios lo encuentran en todo lo creado, como origen y fin de todo lo que existe. Nos surge la pregunta: ¿serán tal vez rezagos de creencias antiguas? ¿estamos optimizando o sobrevalorando algo que no es tan real?, podemos seguirnos preguntando. Los Obispos reunidos en Bogotá en 1985, en su documento "La evangelización de los indígena en vísperas del medio milenio del Descubrimiento de América" afirman con valentía que los antepasados desarrollaron una

"notable teología".

Sin embargo, podemos hallarnos frente a un misterio sobre los caminos que tiene Dios para mostrarse a los hombres. No podemos caer en el deseo de "cristianizar" a los indios que vivieron antes de 1492, pero, tampoco podemos aceptar que Cristo necesitó de las carabelas de Cristóbal Colón para llegar a América. Las Semillas del Verbo que las encontramos en los otros aspectos de la vida de los indios, se manifestaron en lo religioso. Uno de los testimonios valiosos en este sentido es el del tío del Inca Garcilaso de la Vega, que éste recoge en su libro "Comentarios Reales". En resumen el Inca dice esto:

* Creían en un dios espíritu, invisible, "creador y mantendedor de todo", fuente de toda vida, ante quien se inclinaban con profunda reverencia cuando se pronunciaba su nombre Pachacámac. A éste no le dedicaron ningún templo.

* Creían en un dios visible, el sol, Inti en su lengua. Lo consideraban como dios porque era lo más bello que sus ojos podían ver, y, por su bondad con todos: es agente de vida, da luz y calor, y junto con la lluvia fecunda la tierra y madura los frutos.

* Adoraban también a Huiracocha.

* La misma tierra llamada Pachamama (madre de todos) era otra deidad, y así mismo la luna, los ríos, las montañas, los árboles eran dioses inferiores que cumplían tareas de vigilancia y protección.

* Disponían de una casta sacerdotal encargada del culto, y de varias "acllahuasi" o casa de escogidas, donde moraban las Vírgenes del Sol en clausura y castidad perpetuas, dedicadas a bordar los adornos del Sol y de su hijo el Inca.

* La muerte era el paso necesario para reunirse con los antepasados. La enfermedad era soportada y asistida comunitariamente. Aún conservan rasgos de sabiduría inmensa en el conocimiento del valor curativo de hierbas, piedras, animales. Pero, no se aferran a la vida como tampoco llegan a estados depresivos o desesperantes.

* El saludo de los indios era el recuerdo de los tres mandamientos fundamentales: "Ama Shua, Ama Llulla, Ama Quilla", esto es, "No robes, no mientas, no seas haragán".

Todo esto nos hace pensar en una religión bien estructurada y espontáneamente hallamos las semejanzas con algunos elementos de nuestra fe cristiana.

* Pachacámac tiene las mismas características del Dios de la Biblia a quien los hebreos llamaron Yavéh.

El Sol o Inti nos hace pensar en Jesucristo: el Dios-hecho-hombre, Dios visible que ha dicho de sí mismo "Yo soy la Luz del mundo".

* Huiracocha, de quien no se conoce mucho, pero, que es mencionado a la misma altura de los dos anteriores, nos hace pensar en el Espíritu Santo.

* La madre tierra Pachamama, nos hace pensar en la Virgen María,

Madre de Dios y de todos los hombres. Las deidades menores nos llevan a recordar los santos a quienes consideramos nuestros protectores y a quienes no consideramos como dioses, pero sí como manifestación de algún aspecto de Dios.

Tal vez se critique esta manera de ver las cosas aduciendo que pretendemos recuperar todo a la fe cristiana y que no respetamos la religión y la religiosidad india, pero, un indio en la época de la conquista se expresó más o menos así: no es que adoremos al sol sino que viendo al sol adoramos al dios que lo creó.

La visión de la muerte les mantenía en esperanza. La visión de la vida centrada en los tres mandamientos fundamentales se topa con la visión cristiana de la moral y estos mandamientos se convierten, así, en garantía de una vida comunitaria y de un culto verdaderos.

Por todo lo expuesto, y a decir de indios que han profundizado en sus valores culturales y religiosos, ellos (es decir varias comunidades indias) han llegado a aceptar la Fe cristiana.

¿Qué reclaman ahora los indios de la Iglesia Católica?

Me permito transcribir textualmente a Mons. Leonidas Proaño en lo que expresa en el Plan Nacional de Pastoral Indígena:

"Los indígenas manifiestan ahora, abiertamente, su disconformidad con la manera de evangelización insuficiente en contenidos, reducida al aprendizaje mecánico de la Palabra de Dios, cultual y sacramentalista; evangelización insuficiente en extensión por el hecho de haber dejado prácticamente en el abandono a comunidades numerosas alejadas geográficamente de los centros parroquiales; evangelización desenfocada, realizada desde la cultura envolvente y dominante, interesada y explotadora, ajena al núcleo central de la cultura indígena; evangelización desconfiada que ha convertido al indio en "objeto, en receptor y no en sujeto creador de su proceso de evangelización y promoción humana integral".

Reconoce, sin embargo, que la Iglesia Católica, lamentablemente no todos de quienes actúan en nombre de ella, ha cambiado en su manera de evangelización y en su comportamiento. A este cambio se debe la importancia capital que las comunidades indígenas dan a la lectura reflexionada de la Palabra de Dios, la captación del mensaje y su puesta en práctica, el nacimiento de Comunidades Cristianas indígenas y la "proliferación de ministerios, tales como animadores, catequistas, misioneros, lectores. Así, la Pastoral Indígena ha comenzado a hacer su aparición en el territorio ecuatoriano".

Punto de Llegada: Pueblo Indio - Iglesia India

¿A dónde conduce la lectura de la Palabra de Dios?

- Conduce a producir o profundizar la fe.

- Conduce a iniciar o radicalizar el compromiso cristiano.
- Conduce a interpelar la vida personal y la vida social.
- Conduce a la conversión del pecado personal y a la subversión de la sociedad que propicia y mantiene la situación estructural de pecado.
- Conduce a ser patente el Reino de Dios a través del testimonio personal y a través de la lucha transformadora de la sociedad que destruya "el pecado del mundo" y construya "el cielo nuevo y la tierra nueva" por la instauración de los valores del Reino.
- Conduce a celebrar la Vida y la Palabra en un solo movimiento de amor que reconoce a Dios actuante en la Historia.

Con los indios, esta lectura conduce a algo más concreto:
- La Fe se inserta en su vida y en su cultura;
- El compromiso cristiano aparece como algo vital, permanente;
- La Palabra cumple la tarea de "re-crear" todo: el corazón, la comunidad, la tierra... todo!
- La Palabra dinamiza la transformación: busca adecuar la vida personal y comunal a las exigencias que descubren sin cálculos ni miramientos;
- El Reino de Dios se vuelve el punto de atracción, la referencia, la manifestación de las más hondas aspiraciones de los indios.

El Reino de Dios está concebido como el regalo que Dios ha hecho al hombre en su Hijo Jesucristo quien viene a revelarnos el rostro del Dios Vivo y Verdadero. Aceptar el Reino nos lleva a vivir y defender ciertos valores: La gratuidad, la vida, la verdad, la justicia, la libertad, el amor, la fraternidad, la alegría y la paz.

Esta vivencia y esta defensa de valores del Reino deben darse en el tiempo y en el espacio, en las diversas experiencias históricas, a sabienda de que su cabalidad se dará sólo en el cielo. De esta búsqueda permanente de una vivencia cada vez más nítida de los valores del Reino de Dios nacen la inconformidad y la esperanza del cristiano. Es una tarea de nunca acabar. Es una tarea que llena una vida, aunque una vida no baste para verla terminada.

Este Reino tiene que irse realizando en dos dimensiones según Mons. Leonidas Proaño: la Iglesia y la Sociedad.

* En la Iglesia que debe ser signo visible, visible del Reino, esto es, como una muestra de que este Reino es posible y viable históricamente; y

* En la Sociedad, que debemos procurar que se ciña cada vez más a las exigencias del Reino si queremos contribuir a la realización del Plan de Dios de "recapitular todas las cosas en Cristo". Este trabajo, el cristiano, debe cumplirlo con gran humildad en unión con otros que viven el mismo esfuerzo.

En cuanto al indio, Monseñor Proaño descubrió que la lectura de la

Palabra de Dios suscitaba dos objetivos: Iglesia India y Pueblo Indio. Monseñor distinguía que para todo cristiano comprometido lo primero en la intención era lo social, el pueblo; pero, lo primero en la realización, la Iglesia, y desde la Iglesia ir al pueblo.

Los dos objetivos de la Pastoral India:

1. La construcción de la Iglesia India, en el seno de la Iglesia Católica, que sea capaz de asumir los valores culturales y las manifestaciones religiosas propias, de modo que la Palabra se encarne en la identidad india por:

* la reflexión teológica, desde su cosmovisión;
* la formación de los ministros y más servidores en ese pensamiento y en esa teología;
* la vivencia de los valores culturales en la liturgia asumiendo ritos, símbolos, signos que faciliten la comunicación, la comprensión y la celebración del mensaje de Jesús.

Esto sería un paso formidable que contribuiría a un enriquecimiento de la Iglesia Católica en toda esa gama inmensa de valores que hemos visto al detenernos a hablar de la Cultura India; y así mismo a un rejuvenecimiento de la misma Iglesia al hundir en verdad sus raíces en las Semillas del Verbo siempre nuevas en las culturas dominadas, justamente porque la dominación no las ha dejado emerger, no les ha permitido ni estrenarse, peor gastarse.

La "Nueva Evangelización" más que prédicas con nuevos contenidos, debería ser, nuevas actitudes de escucha, de acogida, de reconocimiento, de celebración de la presencia de Dios en el pueblo indio y en los oprimidos de nuestro continente... Esta actitud nos facilitaría el maravilloso descubrimiento, éste sí, verdadero descubrimiento del mundo indio; y, permitiría el autodescubrimiento de los indios como sujetos de evangelización y de edificación de una Iglesia que les entregue el Dios liberador, hermano, cercano, que come en su mesa, que llora con sus penas y disfruta con sus alegrías.

2. La construcción del Pueblo Indio, en el seno del pueblo ecuatoriano. Este Pueblo Indio tiene que constituirse de las diferentes nacionalidades que tienen como tarea:

* La recuperación de su identidad, sin dejarse envolver por la sociedad dominante que los deja sin nombre y sin destino;
* La defensa de sus valores culturales, sobre todo, la defensa de la tierra, como núcleo de la cultura india. La tierra no sólo como porción que les permite extraer los alimentos a nivel familiar y comunitario, sino, como territorio, esto es, espacio vital indispensable para que superviva el pueblo y desarrolle su cultura, la vida comunitaria y el culto a Dios en tranquilidad,

seguridad y libertad;

* La lucha por la autodeterminación, esto es, la salvaguarda de su organización propia, la toma de decisiones políticas de acuerdo a sus intereses, el derecho a expresar su ser y su pensamiento rompiendo toda forma de dependencia y dominación;

* La liberación de toda forma de opresión que será más bien la consecuencia de todo lo anterior y la realidad que se alcance en una lucha permanente.

Conclusión

Con esta tarea el pueblo indio se convierte en redentor del conjunto del pueblo ecuatoriano:

- nos ayuda a recuperar nuestra identidad, desde la raíz más pura y más noble;
- nos ayuda a construir una cultura con características propias, diferenciada de la "american way of life" que busca imponerse en nuestros pueblos quitándonos el ser después o al mismo tiempo que saquea nuestros recursos el imperio;
- nos ayuda a descubrir nuestra vocación de pueblo, nuestros intereses, nuestra conciencia, nuestro pensamiento;
- da una forma propia a nuestra lucha libertaria y nos pone ante un modelo factible y nuestro de Nueva Sociedad.

Así, el indio no lee la Palabra de Dios por leer, ni por satisfacciones devocionales... La lee dentro de un horizonte de redención: liberándose va liberando al pueblo mestizo, tantos años agente interno de la dominación imperialista; construyéndose como pueblo va proponiendo la Nación Nueva; haciéndose testigo de Jesús devuelve a la Palabra de Dios su fuerza que saca del adormecimiento y del acomodo a la Iglesia y contribuye así a irla renovando como realidad histórica y dinámica, a la vez que portadora del Espíritu de Dios al mundo sumido en el pecado.

Misión ireemplazable del indio en esta hora de América Latina (Y, parece que estamos en la última hora!). Llamado urgente a los hombres y mujeres de Fe a fin de que consagren sus fuerzas, su imaginación y su corazón a la causa india desde la perspectiva del indio, para leer juntos la Palabra de Dios que nunca regresa vacía... Llamado urgente a los hombres y mujeres de buena voluntad para empeñar sus energías en la causa del indio a fin de apoyar sus aspiraciones y fortalecerse como Pueblo, en el respeto de sus planteamientos y decisiones. Llamado urgente al Indio-pueblo, a la madre-india, al indio joven y niño... a todos... "que se convoque a todos"... estamos en la gran minga de acoger el Reino de Dios en el pueblo indio para que pueda cumplir la misión de "siervo de Yahvé" en este siglo!

(1) El mal mayor que hizo la conquista fue dejar a los pobladores de nuestras tierras sin nombre (y creían que los dejaban sin destino!); de allí la dificultad de ponernos de acuerdo en cómo mismo se llaman. En Perú y Bolivia se ha generalizado el vocablo andinos. En Ecuador, este término no ha cuajado. Indio, en el Ecuador, como en el resto de los pueblos de América fue algo insultante durante muchos años, ahora, este término se lo va recuperando y en algunos lugares ya es motivo de orgullo. Indígena se utilizó en Ecuador y aún se utiliza, con el deseo de designarlos de un modo que no los hiera, pero el vocablo indígena no recubre la realidad que pretendemos expresar, indígena quiere decir originario de un lugar. Lo que van desterrando cada vez más es que los llamen campesinos porque ésa ha sido una de las políticas implementadas para hacerlos desaparecer como esa etnia, como esa cultura, como esa raza, como ese pueblo con características propias, asimilándolos a otros que viven del campo. Esto como explicación al uso de los vocablos indio e indígena, de preferencia en este trabajo.

(2) La autora de este trabajo no es teóloga, es una simple compañera del pueblo y del pueblo indio en su trajinar con Dios en la Historia de Liberación, por eso debe haber muchos vacíos en el presente trabajo. Además, por la cercanía vivida con el Obispo de los Indios se ha atrevido a recoger estas inquietudes que marcan el camino de varias comunidades indias en el país. Faltaría mucho recoger aspectos históricos pero, eso será motivo de otro trabajo realizado por quienes más entienden. Pretende simplemente que esta Luz dejada por Mons. Proaño en el corazón de los indios ilumine a muchos más en esta hermosa tarea que nos ha encomendado Jesús al llamarnos a su seguimiento y a su servicio.

Nelly Arrobo Rodas
Apartado 207, Ibarra, Ecuador.

DIOS O EL ORO EN LAS INDIAS. SIGLO XVI

CEP e Instituto Bartolomé de Las Casas. Lima-Perú, 1989, 178p.

Gustavo Gutiérrez

Nunca ha existido ayer, ni va a existir mañana, un cristianismo o una teología puros: tampoco en el siglo XVI español o hispanoamericano. Esto ya lo sabíamos; pero lo novedoso es que, con ocasión del V Centenario de la llegada de Colón a América, esto va a aparecer más claro en las investigaciones y las interpretaciones. La obrita de G. Gutiérrez forma parte de ello, si bien se trata solo de los primeros cuatro capítulos de una obra mayor que abarcará doce.

Un primer capítulo, titulado "la muerte antes de tiempo", nos mete en esa tremenda realidad de despojo y muerte para los indios, que tuvo como pequeña contrapartida la lucha por la justicia de un nutrido grupo de misioneros dominicos y franciscanos, pero también de otros muchos cristianos, antes de que Las Casas hubiera iniciado su "primera conversión", allá por el año 1514. Tras ese momento Las Casas se irá convirtiendo en campeón indiscutible de esa causa, ya que supo mostrar como nadie la magnitud y la gravedad de esa tremenda injusticia y hasta, diríamos hoy, su carácter estructural.

Los dos capítulos siguientes nos ubican en una etapa posterior ya a la muerte de Las Casas, ocurrida en 1566, y en un lugar que él no logró visitar, el Perú. Se trata de la campaña ideológica y política, emprendida por el Virrey Francisco de Toledo, para justificar el dominio español sobre el imperio incaico. Entre las tergiversaciones históricas, ideológicas y teológicas que se llevaron a cabo, se destaca el triste y vergonzante "Anónimo de Yuccay": considera providencial la abundancia de oro en las Indias, porque gracias a ello vino el dominio español con la predicación del evangelio. Es una teología altamente ideológica, por no decir cínica, que pretende justificar el atropello y el despojo, olvidar las muertes de los indios y casi bendecir

la crueldad y la codicia de la conquista. Frente a ello estaba ya antes toda la lucha de Las Casas y tantos otros, hasta en el propio Perú, donde aquél captaba "el corazón de los más frailes".

Con estos tres capítulos se nos da "el marco en el que será posible ubicar posteriormente una profundización del pensamiento de fray Bartolomé": pues, en realidad, apenas asoma; y, por otro lado, uno sabe que ese marco bien se podría ampliar. Pero en el capítulo cuarto ya entra en escena Las Casas, con este hermoso título, sacado de sus escritos y de lo más hondo de su experiencia cristiana con los indios. "Desde los Cristos azotados de las Indias". Frente a esta visión de un Cristo de nuevo crucificado en los indios masacrados por la violencia conquistadora y la sed de oro, la voz de Las Casas se vuelve también denuncia profética de los ídolos de muerte que tergiversan de tal modo la práctica de un pueblo supuestamente cristiano. Y con Jesús y el Nuevo Testamento concentra ese ídolo en Mamón, en la "codicia que es una idolatría".

"Esta controversia teológica, y sólo ella, constituye la materia de las páginas que ahora presentamos" nos dice el autor. Y ciertamente esa confrontación teológica no ha terminado. Muchas cosas nos separan de ese siglo XVI: pero lo que hizo a Las Casas tomar una postura teológica más acertada fue su capacidad de ver la situación desde el punto de vista del oprimido, desde las víctimas de la situación: o la solidaridad intelectual y afectiva con los "opresos indios". No se puede estar a la vez con la opresión y con el Dios de la vida: y "esa alternativa sigue vigente -en formas más sutiles- en nuestro tiempo. También ahora es obligado optar" (p. 21). Con una generosidad de entrega admirable Las Casas hizo suya la causa de los indios, llegó a sentir como propios sus dolores y tristezas; por eso tal vez la denuncia suya fue también tan apasionada y hasta exagerada (si cabe hablar de exageración ante el tamaño de la destrucción y la dificultad de conseguir los remedios!). Esta compasión nació de su temperamento natural tal vez, pero más de unas entrañas de misericordia que tienen en Dios su fuente; y de un estar atento a la experiencia del dolor ajeno, sea personalmente sea por los testimonios de otros; pero él supo hacer la conjunción y el subrayado magnífico de todos ellos.

Creo que el P. Las Casas se merece más que muchos otros el honor de los altares; que su doctrina teológica y su práctica cristiana es de las más nobles a presentar, de las más cercanas a un ideal evangélico vivido consecuentemente. Pero no debemos por ello estar ciegos a sus límites y a sus errores, en gran parte compartidos por todo el horizonte histórico en que se movió. Ni cabe hablar de su experiencia evangelizadora directa como de la fuente de su teología, ya que fue más bien escasa, sobre todo en comparación con otros misioneros. Ni es bueno ponerlo como gran modelo etnológico o antropológico o político o pastoral, aunque en todos esos campos tuvo ideas bien importantes y aún vigentes. Hasta de sus límites y fallos podemos aprender: pues no faltan estos en nuestras teologías de hoy;

ello no nos exime de las valoraciones que tenemos que hacer, y de las opciones que debemos tomar. Pero nos puede hacer más modestos en nuestros juicios sobre los otros; y más atentos a los vacíos, a los "no-dicho" de nuestros discursos, sobre todo teológicos; a las impurezas que también nosotros mezclamos con el Evangelio de Jesús. Y así, siguiendo a Las Casas y a tantos miles de hermanos, estaremos apostando por la causa de Jesús, que es la de los pequeños, y echar nuestra suerte "con los pobres de la tierra" como Él definitivamente la echó. Este librito de G. Gutiérrez quiere ser un impulso más en la misma dirección.

Eduardo Frades
Apartado 70.503
Caracas 1071-A
Venezuela

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de octubre de 1991
su edición consta de 1000 ejemplares.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3631

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

USE ONLY